MICHEL HENRY

De la subjectivité

Tome II

Phénoménologie de la vie



ÉPIMÉTHÉE



Phénoménologie de la vie

II

DE LA SUBJECTIVITÉ

ÉPIMÉTHÉE

ESSAIS PHILOSOPHIQUES

Collection dirigée par Jean Hyppolite
et dirigée par Jean-Luc Marion

Phénoménologie de la vie
II

DE LA SUBJECTIVITÉ

MICHEL HENRY



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE



AVANT-PROPOS

Sa mort, le 3 juillet 2002, livre Michel Henry à sa double éternité, celle du chrétien qu'il fut dès le début, celle de son œuvre au titre du philosophe qu'il fut de part en part. Mais désormais nous n'aurons plus accès qu'à son œuvre.

Encore faut-il qu'elle reste ou devienne disponible aussi complètement que possible. Qu'elle le reste, « Épiméthée » y contribuera pour sa large part comme par le passé en continuant à rééditer régulièrement les titres majeurs qui y sont parus dès l'origine : *L'essence de la manifestation* (1963), *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne* (1965), *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu* (1985) et enfin *Phénoménologie matérielle* (1990). En outre, la collection « Quadrige » des Presses Universitaires de France a déjà repris *La Barbarie* (1987) et reprendra bientôt son essai sur Kandinsky, *Voir l'invisible* (1988).

Pourtant, ces mesures conservatoires ne suffisent pas à donner accès à toute l'œuvre pensée de Michel Henry. En effet, il subsiste un nombre impressionnant de textes de toutes époques, épars dans des revues, collectifs et actes de colloques, sous forme de libres entretiens ou de conférences très formelles. Leur importance ne saurait être surestimée. On y découvre, derrière l'apparence auto-référentielle d'une globalité que rien ne semble entamer, qui marque indiscutablement les ouvrages majeurs, qu'en fait l'invention puissante de Michel Henry développait sa spontanéité créatrice à travers maints débats serrés et une infinité de rencontres privilégiées, sur un mode étonnamment dialogique. Cette entente, ce commerce et cette écoute surprenaient d'ailleurs souvent ceux qui en étaient restés à une

acception d'abord superficielle de l'auto-affection. En fait, l'auto-affection n'avait rien d'un autisme, mais s'exerçait toujours par et dans une profonde affection, au double sens, indissolublement, du terme. L'affection par soi se laissait affecter elle-même par toutes les autres consciences auto-affectées que l'amitié lui attirait. Nous sommes nombreux à avoir compris, en son amitié, que « ... la communauté est une nappe affective souterraine et [que] chacun y boit la même eau à cette source et à ce puits qu'il est lui-même. »[1] En sorte que non seulement les concepts, mais la peinture et la musique, la politique, l'économie, la psychanalyse et la théologie suscitaient sans cesse de nouvelles figures de l'immanence.

Il s'avère donc indispensable de rendre disponible l'essentiel de ces textes[2]. Avec l'aide et l'approbation de Anne Henry, Paul Audi a répondu à ma demande de les rassembler et sélectionner avec discernement et scrupule (sans prétendre, en un premier temps du moins, à l'exhaustivité, qui eût sans doute brouillé la lecture, plus qu'elle ne l'eût éclairée). De ce travail difficile, dont il faut savoir gré à Paul Audi, il ressort quatre recueils, qu' « Épiméthée » se fait un devoir de publier sous le titre commun de *Phénoménologie de la vie* – les deux termes se rendant mutuellement problématiques et chacun, tour à tour, déterminant l'autre : d'abord I. *De la phénoménologie* et II. *De la subjectivité*[3], puis III. *De l'art et la politique* et enfin IV. *Du christianisme.*

Comme on le verra, il s'agit de textes tous décisifs, soit qu'ils annoncent *in nuce* les ouvrages fondamentaux, soit qu'ils en scellent des conséquences ou des récapitulations cruciales. Ce n'est qu'avec cette lecture qu'une appréciation d'ensemble pourra commencer – réception d'une œuvre qui appartient, sans aucun doute, à l'histoire de la phénoménologie, parce qu'elle en recèle une possibilité encore à peine aperçue.

Jean-Luc Marion

1. « Pour une phénoménologie de la communauté », *Phénoménologie matérielle,* Paris, 1990, p. 178.

2. Dans ce contexte, « Épiméthée » publie également, d'après sa première parution à l'Université Saint-Joseph de Beyrouth (en 1977 sous la responsabilité de J. Hatem), *Le bonheur de Spinoza,* Diplômé d'études supérieures soutenu par M. Henry en 1943, édité et commenté par J.-M. Longneaux.

3. Les éditeurs remercient B. Stiegler et R. Calin pour leur aide dans la révision des notes et références du tome II.

I

LA CRITIQUE DU SUJET*

La critique du sujet passe pour le principal acquis de la philosophie de la seconde moitié du XXe siècle – et déjà, pour une large part, de la première. Elle a revêtu différentes formes auxquelles on peut chaque fois assigner une origine historique précise. À vrai dire, elle est si répandue qu'il faudrait répertorier la quasi-totalité des mouvements de pensée contemporains pour en décrire les formulations multiples mais convergentes. Bornons-nous ici à citer d'un côté son enracinement philosophique chez Heidegger, de l'autre son origine extra ou para-philosophique dans les sciences humaines, notamment dans le marxisme et le freudisme, auxquels le structuralisme allait apporter leur couronnement – pour ne rien dire de la linguistique.

Si diverses que soient ces démarches dans leur visée explicite et dans leur qualité – nous voulons parler du niveau de réflexion dont elles relèvent – elles ont un point d'aboutissement commun : la critique du sujet justement, c'est-à-dire en dernière analyse de l'homme conçu comme une réalité spécifique et autonome.

Cette spécificité et cette autonomie toutefois doivent être entendues dans le sens que leur prête la philosophie du sujet. L'homme identifié au

* Texte remanié par M. Henry aprés sa première parution dans *Cahiers Confrontation,* n° 20, 1989, p. 141-152.

sujet (employons pour le moment cette tournure passive qui laisse dans l'ombre ce qu'il faudra bien éclaircir) n'est pas seulement une réalité très particulière, supérieure mais encore homogène aux autres. Il reçoit un privilège exorbitant qui tient à ce qu'il n'y a d'être ou d'étant en fin de compte que par rapport à lui, pour lui et par lui, et cela pour autant qu'il constitue la condition a priori de possibilité de toute expérience et ainsi de tout ce qui est et peut être, pour nous du moins.

C'est dans la mesure où il est identifié à ce sujet que l'homme apparaît comme un super-étant auquel tout ce qui est a confié son être, un être dont le Sujet disposera désormais, non point comme bon lui semble (car ainsi il pourrait aussi bien n'en pas disposer, le respecter, le craindre, etc.), mais comme ce qui lui est soumis dans le principe, envertu de sa condition ontologique, inéluctable et insurmontable, comme un ob-jet dont l'être est le sujet.

Nous nous trouvons devant des descriptions fameuses dont on épargnera au lecteur la redite – si ce n'est pour y inclure une remarque. Ces descriptions sont celles de notre monde – du ravage de la Terre par la Technique. Cette dernière a pour principe la soumission inconditionnelle à l'homme, devenu le Sujet, du Tout de l'étant, devenu l'Ob-jet – l'Ob-jet du Sujet, dis-posé devant lui et par lui, disponible donc, n'ayant d'autre fin que cette mise à disposition, taillable et corvéable comme le serf de ce nouveau Seigneur.

On ne demandera pas ici comment une illusion peut avoir semblable pouvoir. Comment l'illusion en vertu de laquelle l'homme se prend pour le Sujet et le Maître des choses peut-elle déterminer globalement celles-ci dans leur réalité effective, conférer son être à tout ce qui est ? D'autres problèmes plus urgents nous requièrent.

Le trait commun à toutes les critiques du sujet auxquelles il vient d'être fait allusion n'est point d'accorder à l'illusion du Sujet la capacité extravagante de changer la face de la Terre (cette conception tout à fait illusoire de l'illusion est propre à Heidegger ; les autres critiques du sujet ne voient précisément dans le sujet qu'une illusion non suivie d'effets, ou suivie d'effets purement illusoires, « idéologiques » comme elles disent), C'est plus gravement de ne rien savoir de l'être de ce sujet qui va être taillé en pièces, dans le meilleur des cas de se méprendre totalement sur

lui. Il faut donc poser ici deux questions : 1 / quel est l'être de ce sujet qui doit être éliminé, « évacué » de la problématique ; 2 / qui, contestant à la fois le droit et l'existence de ce sujet, le droit pour l'homme de se considérer comme tel, procède à son élimination ?

C'est par deux fois au moins que, dans l'histoire de la pensée moderne, le sujet a fait le thème d'une problématique explicite. Les deux philosophes qu'il convient de nommer ici, Descartes et Kant, sont justement les deux plus grands, ceux dont l'influence a été décisive, qui ont donné au concept de sujet un sens rigoureux, de telle façon que toute critique dirigée contre ce dernier et qui ne se tiendrait pas dans la lumière des analyses fondatrices des *Méditations* et de la *Critique de la Raison pure* serait vide de sens. Pour diverses raisons, dont l'une va être citée tout de suite, nous commencerons par la seconde.

Comment ne pas être arrêté en effet par une situation conceptuelle extraordinaire ? C'est précisément chez Kant qui réfère l'être de tout étant au Sujet que celui-ci devient l'objet d'une contestation radicale lui déniant tout être possible, ou pour le dire autrement : c'est au moment même où la philosophie se conçoit clairement comme philosophie du sujet que le fondement qu'elle se donne explicitement et de façon thématique, dont elle poursuit systématiquement l'élucidation, lui échappe et, se dérobant à sa prise, bascule dans le vide de l'inanité.

On ne peut oublier en effet comment les riches développements de l'Analytique viennent, tel un oued soudain privé de force, se perdre dans le désert de la Dialectique. Or ce singulier retournement du positif dans le négatif se produit quand vient en question l'être du sujet lui-même, quand il s'agit de savoir si un tel sujet existe et, en ce cas, ce qu'il peut bien être. La *Critique du paralogisme de la psychologie rationnelle* est en fait la critique radicale de l'être de ce sujet, de telle façon que tout ce qu'on peut affirmer de cet être comporte un paralogisme et que, s'il faut malgré tout en parler, on peut seulement dire que c'est « une représentation intellectuelle ».

Ce qui signifie que « je pense » (puisque c'est du *cogito* qu'il s'agit) équivaut à « je me représente que je pense ». Ce qui signifie encore que l'être du sujet est assimilé à l'objet d'une représentation, lequel objet d'une part présuppose ce sujet, de l'autre ne contient jamais par lui-même, en tant qu'il est représenté, la *réalité* – de même que se représenter un thaler n'implique pas

encore qu'on en ait un dans sa poche. Ainsi le fondement de tout être concevable est-il frappé d'une indigence ontologique foncière qui nous interdit de lui attribuer à lui-même un être quelconque. Qu'on le veuille ou non, c'est la philosophie du sujet qui a élevé contre le sujet la plus grave objection, jusqu'à rendre problématique sa simple existence. Kant sans doute n'élimine pas le sujet de la problématique, comme les tartarins d'aujourd'hui, mais il le réduit à « une simple proposition » dont il nous concède tout au plus, et sans fournir la moindre raison, le droit de la prononcer.

Il faut ici prêter une plus grande attention à nos deux questions : quel sujet se trouvet-il jeté hors de l'existence – et par qui ? Le sujet jeté hors de l'existence est le sujet de la représentation. Ces deux termes « sujet » et « représentation » sont tautologiques. « Sujet de la représentation » ne désigne pas quelque chose qui aurait, de plus, cette faculté de se re-présenter (quoi que ce soit). Que le sujet ne soit pas quelque chose, selon la critique des paralogismes, qu'il ne soit pas un étant parmi les autres, si privilégié soit-il, veut dire : il n'est rien que la représentation elle-même, le pur fait de poser devant en tant que l'ouverture d'un Dehors, lequel est le monde comme tel. Le sujet ne s'oppose pas à l'objet, il s'oppose à l'étant. Il est ce qui fait de l'étant un ob-jet, quelque chose qui est posé-devant, re-présenté. Le sujet est l'être-représenté considéré en tant que tel, le fait d'être représenté – non pas l'étant mais l'étant dans sa condition d'objet, l'objectivité comme telle, son dépliement. La subjectivité du sujet, dans la philosophie du sujet, est l'objectivité de l'objet. Preuve en est que l'analyse par Kant des structures de ce sujet n'est rien d'autre que l'analyse des structures de l'objectivité (l'espace, le temps, la causalité, etc.).

Pourquoi maintenant le sujet déplie-t-il le Dehors de l'objectivité, la représentation, pourquoi amène-t-il l'étant dans la condition de l'ob-jet, de l'être-représenté ? Pour qu'il se montre et soit quelque chose plutôt que rien, pour faire de lui un phénomène. La représentation est l'essence de la phénoménalité. Ce que Kant appelle encore : la conscience, le je pense, l'expérience c'est-à-dire l'expérience pure, la condition de toute expérience possible. Donc, pour Kant, je pense = la manifestation pure = la conscience pure = l'expérience pure = la représentation. Si c'est l'expérience qui donne l'être à toute chose, la représentation est l'essence de l'être.

Le sujet jeté hors de l'existence, hors de l'être, c'est l'essence de l'être lui-même compris comme la structure de la représentation. Par qui ce sujet est-il jeté hors de l'être ? Par lui-même. C'est ce que démontre toute la *Critique de la raison pure.* C'est pour autant que le sujet puise son essence, son être, dans la structure de la représentation et s'identifie à elle qu'il est impossible de lui conférer un être quelconque. En effet, la structure de la représentation est l'intuition d'une part, le concept de l'autre et, selon les déclarations explicites de Kant, nous n'avons aucune intuition du je pense et aucun concept de lui non plus, en sorte que nous n'en pouvons rien savoir. Cela signifie : il n'est pas un phénomène pour nous et ne peut l'être. La déconstruction du sujet par la philosophie du sujet est une auto-déconstruction, une autodestruction. C'est en appliquant ses propres présuppositions à l'essence du sujet, à l'essence de l'être, que la philosophie du sujet ne trouve plus aucun sujet, aucun être.

L'autodestruction historique de la philosophie du sujet n'a été exposée ici, si brièvement que ce soit, que parce qu'elle implique du moins cette conséquence décisive que l'essence du sujet, c'est-à-dire de l'être lui-même, ne peut consister dans la représentation, parce que celle-ci ne repose pas sur elle-même et ne peut se fonder soi-même, parce que être ne veut pas dire être représenté s'il s'agit de la pleine concrétion d'un être qui existe effectivement, qui est vraiment. Que veut donc dire « être » ? Y a-t-il une essence du sujet qui ne succombe pas sous ses propres présuppositions, qui ne soit pas livrée dans le principe au néant ? Ou, pour le dire autrement, d'un point de vue épistémologique cette fois : y a-t-il une philosophie du sujet capable de penser un sujet autre que la représentation et dont l'être ainsi ne se détruise pas lui-même ?

Le fondateur de la philosophie du sujet et du même coup, dit-on, de la pensée moderne, c'est Descartes. Or ce qui caractérise la problématique de Descartes concernant le sujet, ce sont deux traits décisifs, dont nous sommes à même maintenant d'apercevoir la portée. Le premier c'est qu'il s'agit d'un effort acharné pour contester l'être du sujet, pour l'ébranler et à la limite le nier – tentative sans exemple, sans précédent et sans suite. Avec les deux premières *Méditations,* c'est donc bien l'être du sujet et du même coup l'être lui-même qui est en question dans ce qu'il a de plus propre. Toute interprétation visant à réduire la portée ontolo-

gique de la problématique cartésienne, à assimiler l'être de ce sujet à un étant, voire à un super-étant, est un non-sens. Car Descartes ne se demande pas d'abord à quelle sorte d'être il a affaire avec le sujet, le *cogito,* mais s'il *est,* purement et simplement, et pour cela *comment* il est : il interroge le comment de tout être possible en général et par conséquent son essence pure.

Le second trait de la problématique cartésienne du sujet, c'est que la fondation de l'être du sujet, c'est-à-dire la reconnaissance de *ce par quoi cet être est,* présuppose à titre de condition incontournable la mise hors jeu de la représentation, à savoir en premier lieu la mise hors jeu de tout ce qui est représenté ou susceptible de l'être, en second lieu la mise hors jeu de la structure de la représentation elle-même. Car je ne puis douter globalement de tout ce qui est représenté ou représentable, du monde sensible et du monde intelligible, que pour autant que la représentation en général est elle-même douteuse. C'est le milieu de la représentation en tant que tel, c'est la lumière en laquelle je me représente tout ce que je me représente, les choses de ce monde aussi bien que les vérités éternelles, qui est fallacieuse si ce que je vois très évidemment en elle – que 2 + 3 = 5 ou encore que « si je pense, il faut bien que je sois », etc. – peut et doit être réputé faux, ainsi que le fait Descartes.

La problématique cartésienne du sujet se présente bien alors à nous comme une réduction. Il s'agit de savoir ce qui peut sub-sister, c'est-à-dire encore être quand la représentation tout entière a été barrée, quand « être » n'est ni le tout ou la partie du représenté ou du représentable, ni la représentation elle-même – quand être n'est pas par la représentation. Cette barre mise sur la représentation, soit dit entre parenthèses, fait revivre devant nous la situation rencontrée dans l'analyse du paralogisme de la psychologie, nous voulons dire maintenant le paralogisme de Kant et non celui attribué à Descartes. Car si lorsqu'on en vient à s'interroger sur elle – sur l'être du sujet –, la représentation flotte dans le vide, n'est qu'une pure forme sans aucun contenu, une simple expression, pas même un concept, selon les propres termes de Kant, c'est précisément parce qu'elle n'est pas par la représentation, par elle-même, mais seulement sur le fond de son anti-essence – de l'anti-essence de la représentation qui est l'essence du sujet. Voyons donc comment chez Des-

cartes l'anti-essence de la représentation est posée comme étant précisément l'essence du « sujet ».

Cette position est accomplie de façon abrupte mais incontestable à l'article 26 des *Passions de l'âme.* Descartes y pratique soudain à nouveau l'épochè radicale du monde. Il imagine la situation d'un dormeur perdu dans son rêve. S'il rêve, tout ce qu'il se représente dans ce rêve est illusoire, n'*est* pas. Mais si dans ce rêve il éprouve une tristesse, une angoisse, un sentiment quelconque, ce sentiment *est* absolument, bien qu'il s'agisse d'un rêve, *bien que la représentation soit fausse.* Ce sentiment n'est donc pas par la représentation mais indépendamment d'elle. Cela veut dire : sans être posé devant, sans être représenté et – si la représentation est fausse – *à la condition de ne pas l'être.*

Comment est-il posé ? Il n'est pas posé justement, si poser c'est poser comme la représentation pose, par une sorte d'action s'inscrivant dans la déhiscence d'un premier Dehors et rendue possible par lui. C'est parce que le sentiment n'est pas posé que Descartes l'appelle une passion, déterminant d'entrée de jeu son être par un subir étranger à toute action mais d'abord à tout Dehors. Quel est ce subir qui n'est plus celui d'une réalité autre, d'une extériorité, qui est le subir de soi – le sentiment ? Comment le sentiment subit-il son être propre, de manière à être, absolument et sans contestation possible ? *Dans son affectivité et par elle.*

Mais si l'affectivité, le se subir soi-même, le s'éprouver soi-même immédiatement et sans distance définit l'être du sentiment, en l'occurrence l'être de tout être qui subsiste, qui est encore après la réduction, quand la représentation illusoire a été éliminée, alors cette affectivité, ce pathos dirons-nous, par quoi tout être est originairement et inconditionnellement, est identiquement l'essence du sujet, sa subjectivité et l'essence de tout être possible. C'est seulement lorsque, comme il advint un moment chez Descartes, la philosophie du sujet fait retour à cette essence originelle de la subjectivité et de l'être que le « sujet » peut devenir le thème d'une discussion philosophique. Est-il besoin de souligner ici ce qu'on avait brièvement indiqué au début de cette étude : que, à travers les diverses formes historique qu'elle a revêtues depuis un siècle, la critique du sujet s'est développée dans l'ignorance à peu près complète de ce dont elle parle ou croit parler ?

La méprise la plus impressionnante est celle de Heidegger, identifiant de façon explicite et réitérée le « je pense » à un « je me représente ». On peut considérer que toute grande pensée a le droit d'interpréter celles qui la précèdent à sa manière, que c'est même là son apport et que, si inappropriée qu'elle soit au *cogito* cartésien, la critique de la représentation n'en a pas moins une valeur éminente en tant que critique de la représentation en elle-même, laquelle domine en tout cas le kantisme et à travers lui tout l'idéalisme moderne. Mais notre propos est l'être du sujet et la problématique heideggérienne qui va entraîner à sa suite toute la critique actuelle du sujet et lui servir de fondement avoué ou non, n'en a pas moins perdu, en ce qui concerne l'être de ce sujet, toute signification philosophique possible.

En ce qui concerne la représentation elle-même, toutefois, on peut également s'interroger sur la pertinence d'une telle critique. Est-ce bien la structure de la représentation qui est mise en question, véritablement atteinte par elle ? Oui, en ce sens qu'elle conteste le droit pour un sujet s'érigeant comme le Sujet de réduire du même coup le tout de l'étant à la condition d'ob-jet pour lui, jeté devant lui, par lui et ainsi par devers lui, mis à sa disposition et exploitable jusqu'à n'être rien d'autre que l'objet de cette exploitation, comme il advient dans la technique moderne.

Mais ce « jet » opposant de l'étant comme l'ob-jet du Sujet ne se produit pas *ex nihilo,* il doit être possible, il doit *être.* Quel être, nous voulons dire quelle sorte d'être lui donne licence de s'accomplir, de poser devant lui, de s'opposer et ainsi de se représenter tout ce qu'il se re-présente ? Quel être, sinon l'être heideggérien lui-même, la transcendance de *Sein und Zeit,* le Dimensional extatique de la *Lettre sur l'humanisme,* l'*Ereignis* de la dernière philosophie ? Un être en tout cas dont l'être, dont le parvenir dans l'être, dont le faire parvenir dans l'être consiste dans le dépliement originel de l'extériorité et s'identifie à lui. Et cela parce qu'être veut dire apparaître et que l'apparaître apparaît dans ce dépliement et par lui, comme l'extériorisation de l'extériorité, l'Ouverture de l'Ouvert, qui est la lumière du monde et le monde lui-même. Seulement la représentation s'accomplit dans cette ouverture et précisément comme *l'un de ses modes d'accomplissement,* sa lumière *est* la lumière du monde, son ob-jet *est* le phénomène grec, ce qui luit dans cette lumière et se donne à nous dans cette

luisance et en elle seulement. L'essence de la représentation est l'essence de l'être tel que le comprend Heidegger, la critique de la philosophie du sujet en est ici la simple redite.

On dira que l'étant grec *n'est pas* dans la représentation et par elle. Mais l'étant grec est par le même être que celui par lequel sera la représentation (et ainsi tout le représenté en elle). L'homme grec ne se représente pas un objet *(Gegenstand),* il ne le jette pas devant lui comme par devers ce Sujet qu'il n'est pas. Le Grec appartient au Tout de l'étant et le laisse venir à lui comme ce qui lui advient, comme son « en face » *(Gegenüber).* Mais dans le *Gegenüber* règne le même *gegen* que celui sur le fond duquel la représentation s'élèvera – le *gegen* qui rend possible le *Gegenstand.*

Cette identité ultime de l'essence de l'être et non pas sans doute de la représentation mais de son essence, toute la philosophie de Heidegger en fait l'aveu, elle en est, bien plus, l'affirmation explicite. La philosophie du sujet est la métaphysique de la représentation, laquelle s'inscrit dans l'histoire de la métaphysique occidentale. Mais l'histoire de la métaphysique est l'histoire de l'être lui-même. C'est l'être qui se destine à nous ici comme la *physis* des Grecs, là comme l'*idea* de Platon, là encore comme la *perceptio* de Descartes, la représentation de Leibniz ou de Kant, la volonté de puissance de Nietzsche ou la Technique moderne. Ce n'est pas la philosophie du sujet qui se méprend, c'est l'être qui l'induit dans cette méprise. La critique heideggérienne du sujet, réduit au sujet de la représentation et ainsi à celle-ci, ne manque pas seulement l'être véritable du sujet en tant qu'il ne peut être pensé que contre la représentation, contre toute Différence, elle est encore doublement absurde, parce qu'à l'être de ce sujet qu'elle conteste elle n'a rien à opposer, sinon le propre être de ce sujet, parce que, s'il y a tout de même méprise sur la nature véritable de cet être et ainsi de l'être en général, cette méprise est justement le fait de l'être lui-même – l'un de ses « tours » –, qu'il se plaît à nous jouer ou qu'il se joue à lui-même.

Avec Freud la critique du sujet reste naïve, elle se révèle cependant plus utile, susceptible de frayer des voies nouvelles. En un sens elle consiste, elle aussi, dans une simple redite. Le sujet que critique Freud, c'est le sujet de la représentation – ce qu'il appelle la « conscience » et cela à bon droit si la structure de la représentation est celle de la phénoména-

lité, son essence, et si la conscience ne désigne rien d'autre que cette absence pure, non ce qui est conscient mais le fait d'être conscient, la qualité d'être conscient ou, pour parler comme Freud, la *Bewußtheit*. Il est remarquable que pour justifier ce qui sera la donnée initiale de toutes ses analyses – « ... le fait d'être conscient [...] est le point de départ de toutes nos analyses » – Freud fasse explicitement appel à la tradition philosophique, à ce que celle-ci entend par « conscience » : « Il n'est pas besoin d'expliquer ici ce que nous appelons conscience et qui est la conscience même des philosophes et celle du grand public ». Que ce que la tradition c'est-à-dire la philosophie moderne aussi bien que, aux yeux de Freud, celle d'un passé plus lointain, entende par conscience, ce soit précisément la représentation, c'est ce qui est dit non moins clairement : « Appelons donc "consciente" la représentation qui est présente à notre conscience et que nous percevons comme telle et posons que c'est là le seul sens du terme "conscient". »[1]

La réflexion la plus succincte sur ce texte de 1915 nous montre que 1 / il contient le fondement que se donne explicitement à elle-même la philosophie de l'inconscient. Il y a de l'inconscient, incontestablement, parce qu'il y a du non représenté : il y a des souvenirs auxquels je ne pense pas actuellement. C'est dans sa référence à la conscience attendue comme la représentation que l'inconscient est posé. C'est dans sa référence à la phénoménalité comprise comme l'ouverture d'un Dehors, que la non-phénoménalité prétend se substituer à la phénoménalité ainsi entendue pour définir à sa place la loi de l'être. C'est le sujet qui consiste dans le « je me représente » qui se trouve bouté hors de la problématique c'est-à-dire qui ne peut plus prétendre réduire à sa phénoménalité, à sa « conscience », à son « je me représente », tout son être, puisqu'il y a justement dans son être des tas de choses qu'il ne se représente pas, tous ses souvenirs d'enfance, etc.

Nous disons que ce sujet est exclu de la problématique : c'est inexact. Il est bien plutôt maintenu par elle, c'est dans la mesure où je comprends

1. Respectivement : *Introduction à la psychanalyse*, *in* Freud, *Gesammelte Werke*, London, Imago Publishing Co, t. XI, p. 288 ; *Abrégé de psychanalyse*, in *op. cit.*, XVII, p. 81 ; *Métapsychologie*, in *op. cit.*, VIII, p. 431-432.

mon être comme le « je me représente », et ainsi « je me représente ce que je suis », que je dois faire l'aveu au contraire que je ne me représente pas tout ce que je suis, que ma conscience n'est pas coextensive à mon être, qu'il y a en moi de l'inconscient, que je ne suis pas le maître dans ma propre maison. La philosophie de l'inconscient est ici une séquelle de la métaphysique de la représentation, elle lui appartient. C'est ce qui apparaît avec plus d'évidence si nous faisons notre seconde remarque :

2 / Ce qui n'est pas conscient, pour autant qu'il n'est pas représenté, est susceptible de le devenir, pour autant qu'il est représentable – comme par exemple les souvenirs l'enfance. L'inconscient ne désigne encore que la virtualité de ce qui, en son actualité, serait conscient, représentation. L'inconscient ne s'oppose pas à la représentation, il la désigne comme la loi de tout ce qui est, comme sa phénoménalité imprescriptible. Il se trouve seulement que sous cette loi, dans une telle conception de la phénoménalité du sujet, presque tout ce qui est échappe à ce sujet, à cette phénoménalité-là, est « inconscient ».

Une conception de la thérapeutique psychanalytique se fonde sur cette métaphysique de la représentation : il s'agit de *prendre conscience,* d'amener dans l'actualité de la représentation un non-conscient qui lui est secrètement homogène et qui peut, pour cette raison, se changer en elle – inconscient constitué de « représentations inconscientes », c'est-à-dire non encore représentées et qui, ontologiquement sinon existentiellement, ne demandent qu'à l'être. La psychanalyse est appelée de tous ses vœux par la pensée classique.

C'est un autre sujet qui se lève devant nous dès que se fait jour l'idée que, irreprésenté, il est aussi irreprésentable, que l'être originel de ce sujet n'est plus la représentation, mais son anti-essence. C'est à un tel sujet, entraperçu par Descartes, que se heurte à son tour Freud lorsqu'il se trouve en présence d'un inconscient qui n'est plus provisoire, qui n'est plus une phase de l'histoire de la représentation, susceptible de s'achever en elle, dans l'actualisation de sa pleine essence. *L'histoire de nos représentations renvoie à une force qui leur permet justement de s'actualiser ou qui le leur interdit. Seulement cette force est elle-même irréductible à une représentation.* Elle s'écrase contre soi dans une immédiation si radicale et, dans cette immédiation, elle est submergée par soi de telle façon qu'il n'y a place en elle pour

aucune Différence, aucune distanciation à la faveur de laquelle il lui serait possible de s'apercevoir elle-même, de se re-présenter – *d'être consciente sur le mode de la représentation.*

Que la force échappe en soi à la représentation, c'est ce dont l'expérience de notre corps devrait suffire à nous persuader. Car notre corps, celui avec lequel nous faisons tout ce que nous faisons, ce corps originel qui est un Je Peux, n'est précisément pas représenté et c'est à la condition de ne pas l'être, de ne jamais être séparé de soi non plus que de ses pouvoirs qu'il peut agir et nous permettre d'accomplir en nous les comportements de la vie. Tout ce que nous faisons, nous le faisons donc hors de la lumière de la conscience, dans une sorte d'hypnose si nous entendons par là l'absence de toute conscience représentative. Mais cette hypnose n'est pas un inconscient. Elle désigne l'immédiation de ce qui s'atteint soi-même hors représentation, dans une étreinte originelle qui est la donne phénoménologique initiale, le pathos *par lequel l'Être est* sans représentation.

Que trouvons-nous d'ailleurs au fond de l'inconscient freudien, sinon l'affect dont Freud dit qu'il n'est jamais inconscient ? Non seulement l'affect n'est jamais inconscient mais il définit en quelque sorte une conscience absolue et, du même coup, une certitude absolue. Car le sentiment s'éprouve en chaque point de son être, de telle manière qu'il est tout entier ce qu'il est et tel précisément qu'il s'éprouve, dans une certitude absolue et inconditionnelle par conséquent. Au point aveugle de la conscience, là où la philosophie de la conscience achoppait, la critique du sujet se renverse, débouche sur son contraire, sur une subjectivité absolue à partir de laquelle la question du sujet se repose entièrement.

Cette conscience absolue de l'inconscient, c'est sur elle que se fonde inconsciemment la thérapeutique psychanalytique. Car il ne s'agit pas en celle-ci, bien sûr, d'une prise de conscience, de la remémoration de certains souvenirs, lesquels sont toujours invérifiables, mais surtout qui se trouvent, en tant que représentations, d'une part dépourvus de tout efficace et, d'autre part, entièrement sous la dépendance des pulsions et des affects. En sorte qu'il faudrait d'abord agir sur ceux-ci pour pouvoir faire surgir celles-là. Et c'est bien ce que fait la cure analytique. Elle ne s'occupe qu'en apparence de représentations, de prise de conscience, de souvenirs.

En réalité, elle va chercher l'inconscient là où il est et comme il est, comme force et comme affect. Elle organise la répétition du transfert traumatique, c'est-à-dire précisément de cette force et de cet affect, en tant que force actuellement agissante, en tant qu'affect actuellement éprouvé, et pas du tout en tant que souvenirs. Avec eux, dans l'immanence radicale de leur actualité phénoménologique, c'est l'inconscient lui-même qui est là, comme l'absolument conscient. Il y a une Archi-Révélation de la vie faisant d'elle la vie et dont témoigne chacun de nos gestes et chacune de nos passions. Mais cette Archi-Révélation doit être saisie en son propre comme constitutive de l'essence de la vie, c'est-à-dire comme ce qu'on ne voit jamais. C'est à partir de cette Archi-Révélation que le sujet doit être compris à son tour.

C'est alors, dans cet écart décisif d'avec la métaphysique de la représentation, au moment même où Freud décèle la dimension la plus originelle de l'être – la force irreprésentée et irreprésentable qui dirige secrètement toute représentation, l'affect qui constitue la donne phénoménologique de cette force – qu'il succombe de nouveau aux présupposés de cette métaphysique et que, de ne pouvoir être représentés, force et affect deviennent de nouveau l'inconscient.

Ainsi le sujet n'est-il reconduit à son être véritable, à l'être qui signifie l'apparaître et qui s'épuise en lui – car, comme l'affirme Nietzsche, « que puis-je dire d'un être quelconque qui ne revienne à énoncer les attributs de son apparence »[1] – que pour se trouver tout aussitôt démis de son être propre et de ce qui peut bien en général conférer un sens à son concept. Car le sujet n'est rien d'autre que cela : ce qui, faisant apparaître l'apparaître, fait du même coup être tout ce qui est.

La critique de la critique du sujet n'a pas pour effet de promouvoir son retour, comme celui d'une réalité passée et qui, lasse d'être délaissée, aspirerait à jouer de nouveau son rôle sur la scène philosophique. Cette critique nous a justement montré que l'être du sujet n'a jamais été reconnu, ce n'est pas son « retour » qu'elle annonce, mais sa venue pour la première fois.

Une question alors ne peut être éludée : avec Descartes l'être du sujet

1. *Le Gai Savoir*, in *Œuvres philosophiques complètes*, Gallimard, Paris, 1971, p. 79.

n'avait-il pas été aperçu, entraperçu avons-nous dit, dans son propre, comme l'anti-essence de la représentation ? Comment expliquer que toute la philosophie venue après lui (ou presque) se soit – comme le fera en dernier lieu Heidegger – si grossièrement trompée sur le cogito ? Ou bien cette méprise s'est-elle produite chez Descartes lui-même, par une sorte de hasard malencontreux, ou bien pour des raisons d'essence ?

La philosophie est une approche de la réalité qui se prend habituellement pour la réalité elle-même, confondant le procès de la pensée et celui de la réalité. Dans ce qu'on appelle « *le cogito* » nous devons distinguer ce procès de la pensée s'accomplissant dans les deux premières *Méditations* sous la forme d'une série d'implications, de propositions, sous la forme d'un texte, et aboutissant à une évidence, celle que si je pense il faut bien que je sois. Le *cogito* passe alors pour une évidence, c'est-à-dire pour la forme achevée de la représentation. Je pense veut dire je pense que, je pense que je pense, je me représente que je pense, que je me représente, etc.

En tant qu'évidence le *cogito* désigne la première vérité en même temps que le prototype de toute vérité. Descartes lui-même, en s'engageant, avant la fin de la *Seconde Méditation* et explicitement ensuite, dans ce genre de problématique visant à fonder la connaissance et, par elle, toute la science, sans marquer la rupture avec ce qui précède, n'est pas peu responsable de toutes les bévues qui s'annoncent. Un vague malaise flotte tout de même dans cette théorie transcendantale de la connaissance qui va régir la pensée moderne : comment le cogito qui provient de la critique radicale de toute évidence peut-il bien être une évidence lui-même, et « certaine » qui plus est, de manière que tout repose sur celle-ci ? Il ne reste plus alors qu'à considérer le « *cogito* » comme un texte, à le soumettre à quelque analyse logique ou historique destinée à en découvrir les fautes ou les présupposés inconscients, à en apprécier les difficultés.

Considéré comme désignant la réalité elle-même et non plus son approche ou sa connaissance, le *cogito* n'a rien à voir avec un procès de pensée ni avec la pensée elle-même, encore moins avec le texte des *Méditations*. *Cogito* veut tout dire, sauf « je pense ». *Cogito* désigne en tout ce qui apparaît, ou plutôt dans l'apparaître pur (apparaître pur que Descartes appelle la pensée) ce qui s'apparaît immédiatement à soi. *Subjectivité* est

l'immédiation pathétique de l'apparaître comme auto-apparaître, de telle manière que, sans cette étreinte pathétique de l'apparaître en son s'apparaître originel, aucun apparaître – l'apparaître extatique du monde notamment – n'apparaîtrait jamais. Ainsi par exemple ne puis-je voir quoi que ce soit qu'en tant que je me le re-présente sur le fond de l'ek-stase du Monde. Mais cette ouverture extatique elle-même n'apparaîtrait pas si elle ne s'auto-affectait dans le mouvement même de son ek-stase. Cette auto-affection de l'ek-stase est foncièrement différente de son affection par le monde : la seconde consiste dans la Différence que la première exclut. *Sentimus nos videre,* dit Descartes contre le doute hyperbolique. Mais cela ne s'entend que si, le voir étant réputé douteux, il n'y a dans le sentir originaire par lequel le voir se sent voir, s'éprouve lui-même, aucun voir. Le voir n'est – n'apparaît – que sous la condition d'un non-voir.

C'est devant la phénoménalité effective de ce non-voir que Descartes recule. Alors que partout, dans la passion, dans la sensation, dans le voir lui-même, l'affectivité est nommée comme l'immédiation, comme l'essence originelle de la. subjectivité, Descartes l'interprète ici au contraire comme un trouble apporté en celle-ci par quelque cause étrangère. Pourquoi ? Parce que la pensée est la lumière, la lumière de la représentation, la lumière du monde, la lumière où brillent les choses et leurs figures géométriques – la lumière grecque. C'est à son début, dans son acte de naissance, que la philosophie avortée du sujet porte inscrite en elle la tare que toutes les critiques du sujet allaient développer, conduire à son point extrême : l'objectivisme absolu, que ce soit l'objectivisme naïf des sciences et notamment des sciences humaines, ou l'ek-stase de l'être qui leur sert à leur insu de fondement.

Tel est en tout cas l'enseignement que nous livre la critique du sujet, en tant que la simple redite de ce qu'elle critique. Dès que cette redite est aperçue et comprise, la philosophie du sujet est possible. La philosophie du sujet n'a pas à rougir de son passé, encore moins à se tourner nostalgiquement vers lui : elle n'a pas de passé. Son travail et ses tâches, elle les tire d'elle-même, ils se tiennent devant elle.

II

PHILOSOPHIE ET SUBJECTIVITÉ*

Par « subjectivité » nous entendons ce qui s'éprouve soi-même. Non pas quelque chose qui aurait, de plus, cette propriété de s'éprouver soi-même mais le fait même de s'éprouver soi-même considéré en lui-même et comme tel. S'éprouver soi-même, cela veut dire s'apparaître à soi-même, de telle manière toutefois que cet apparaître ait le sens d'une épreuve et qu'il en soit une ; de façon aussi que, ce qui apparaît n'étant rien d'autre, en tant que subjectivité, que l'apparaître lui-même, c'est toujours et uniquement comme un s'apparaître à soi de l'apparaître que la subjectivité se construit intérieurement et déploie son essence.

Constamment je fais l'épreuve du monde, je fais l'épreuve de ce sol sur lequel mon pied se pose. Mais le sol, lui, ne s'éprouve pas lui-même, il n'est rien pour lui et ainsi il n'est rien. C'est seulement en moi et pour moi que le monde apparaît et qu'il m'est donné. La subjectivité est ce qui me donne le monde à chaque instant et, si nous entendons par monde le tout de ce qui est, elle est le fondement de toutes choses, l'absolu auquel elles renvoient toutes et sans lequel elles ne seraient pas.

Dans la mesure où la subjectivité fait l'épreuve du monde ou, plutôt qu'elle *est* cette épreuve, elle n'est pas seulement la pure et simple épreuve

* Publié dans l'*Encyclopédie philosophique universelle. L'univers philosophique* (vol. I), sous la direction de A. Jacob, Paris, PUF, 1989, p. 46-56.

de soi, l'auto-affection muette en laquelle il n'y a pour elle rien d'autre qu'elle, il y a aussi pour elle le monde. Sans doute n'éprouvons-nous le monde que sur le fond en nous de cette première épreuve de soi qu'est la subjectivité absolue. La question se pose néanmoins de savoir comment et pourquoi il y a une double épreuve, celle que la subjectivité fait du monde et, d'autre part, celle qu'elle fait d'elle-même, deux affections en quelque sorte, et de comprendre le rapport qui les unit. Une élucidation radicale du concept d'affection peut seule nous éclairer ici. Il s'agit de savoir ce que signifie dans chaque cas « éprouver », « être affecté par » et, pour autant que cette épreuve ou cette affection consiste dans l'apparaître lui-même, c'est la nature de celui-ci qu'il convient d'interroger.

Ainsi se propose la tâche de la phénoménologie. Son objet n'est pas l'ensemble des phénomènes, dont s'occupent les sciences, mais ce qui leur permet chaque fois d'être tels, le mode de leur donation, la subjectivité. Avec la phénoménologie la philosophie conquiert son objet propre, elle est la philosophie de la subjectivité et se distingue de cette façon de toutes les autres sciences, notamment de la psychologie, laquelle croit parler elle aussi de la subjectivité mais, la traitant comme quelque chose qui est (et qui a, par suite, des rapports avec le reste de l'être, avec l'organisme, le monde extérieur, le milieu social, etc.) et non pas comme la condition de tout être possible, elle la manque dans le principe.

L'interprétation du fondement de toute chose – τό ὑποκείμενον – comme subjectivité s'accomplit pour la première fois chez Descartes dont le *cogito* inaugure la philosophie moderne. Déjà dans l'Antiquité les Sceptiques, en dénonçant l'illusion d'un monde en soi et comme tel « objectif » et « vrai », et en le réduisant à ses modes de donnée subjectifs et mouvants, aux sensations par essence relatives, avaient fait signe en direction de la subjectivité comme vers cette instance dernière et obscure en laquelle se résout l'être des choses. À bien des égards, c'est l'effort pour vaincre le scepticisme qui a donné à la pensée antique son élan pour conférer au savoir et à la vérité un fondement d'ordre apodictique, même si celui-ci n'était pas encore compris en son autolégitimation dernière, en tant que subjectivité.

Chez Descartes lui-même l'extraordinaire découverte de la subjectivité dans les deux premières *Méditations* ne parvient pas à ses ultimes

conséquences. En faisant de la subjectivité l'âme, c'est-à-dire une réalité distincte de celle des corps mais finalement juxtaposée à elle, Descartes cesse de la considérer exclusivement comme la donation même, comme la source de toute réalité pour la réduire à un fragment de celle-ci. Dans la mesure où il lui garde sa fonction donatrice, en tant que *cogito* pour qui sont tous les *cogitata,* il n'en poursuit pas cependant l'exploration systématique, dans sa hâte d'en venir à la connaissance scientifique du monde, qui seule lui importe vraiment. Ainsi la subjectivité a-t-elle pu être reconnue en sa signification transcendantale propre sans donner lieu pour autant à une thématique pleinement développée, consciente de soi et de son enjeu.

Semblable thématique définit au contraire le projet phénoménologique en son point de départ historique chez Husserl. Elle se réalise dans la réduction phénoménologique qui vise justement à pro-duire la subjectivité en tant que thème offert à une investigation exhaustive. Cette réduction, maintes fois exposée, adopte dans la *Krisis* qu'on a pu considérer comme le « testament » de Husserl un double mouvement. C'est d'abord l'*époché* du monde de la science galiléenne que Descartes avait trouvé devant lui et dont le développement allait bouleverser le mode de pensée et les conceptions de l'homme européen, faisant de lui ce qu'il est. Selon ces conceptions il est possible d'exhiber, en dépit de la relativité et de la variation de ses apparitions et de ses appréhensions subjectives, un être vrai du monde, tel qu'il est en soi – au-delà donc de tout ce qui est subjectif et indépendamment de lui. Et cela pour autant que, dans la connaissance de ce monde, on laisse de côté les qualités sensibles et, d'une manière générale, tout ce qui est relatif à la subjectivité, pour ne retenir comme étant véritable que les formes abstraites de l'univers spatio-temporel dont la détermination géométrique constitue dès lors une connaissance univoque. Ainsi surgit de la mise hors jeu du sensible « une nature nouvelle », « supra-subjective », dont le donné intuitif du monde tout entier n'est que la présentation subjective et dont la saisie se poursuit grâce aux idéalités mathématiques qui valent comme les formes limites de la nature elle-même. « Galilée, dans le regard qu'il dirige sur le monde à partir de la géométrie et à partir de ce qui apparaît comme sensible et est mathématique, fait abstraction des sujets en tant que personnes, por-

teuses d'une vie personnelle, abstraction de ce qui appartient à l'esprit... de toutes les propriétés actuelles qui échoient aux choses dans la praxis humaine » (*La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale,* trad. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976, § 10 – ce texte sera désigné *Krisis* dans la suite de notre analyse). Le monde des esprits, objet des sciences de l'esprit et obtenu par abstraction de la nature galiléenne, n'est nullement le symétrique de celle-ci. Loin de constituer comme elle un univers clos, suffisant, autonome, il est au contraire, en tant que spiritualité humaine ou animale, fondé sur la nature, à savoir dans la corporéité, explicable et connaissable par elle. Dans tous les cas la subjectivité est bien l'apparence qu'il s'agit de réduire, et la science est cette réduction.

Le renversement husserlien de ces thèses qui supportent l'idéologie scientiste et positiviste de notre époque est l'une des analyses majeures de la pensée philosophique. Le monde des idéalités mathématiques de la science ne peut rendre compte du monde subjectif et relatif où se développent les intérêts et les objectifs de la vie quotidienne, et cela parce qu'il repose sur lui. Il est une idéalisation de ce monde sensible et pratique et le présuppose ainsi comme le sol sur lequel il est construit et auquel il renvoie inévitablement. D'une part, c'est seulement à l'égard de ce monde de la vie que les idéalisations scientifiques ont un sens. En tant qu'idéalisations, elles supposent d'autre part l'opération subjective qui les produit et en laquelle l'idéalisation comme telle consiste proprement. Au lieu de réduire la subjectivité à n'être qu'une apparence, le monde de la science trouve en elle le principe qui l'engendre continuellement comme la condition permanente de sa propre possibilité. La nature enfin sur laquelle s'édifie toute spiritualité humaine ou animale, *n'est précisément pas le monde de la science et de ses idéalités abstraites,* c'est celui de la vie, le monde constamment intuitionnable et éprouvable dans les modes sensibles de sa donation subjective. L'illusion de Galilée, ce fut justement d'avoir pris ce monde mathématique destiné à fournir une connaissance univoque du monde réel pour ce monde réel lui-même, pour ce monde qui n'est qu'éprouvable et intuitionnable dans une subjectivité.

La subjectivité ne produit donc pas seulement les idéalisations du monde mathématique de la science, qui se réfère inévitablement au monde de la vie, *elle produit d'abord ce monde de la vie lui-même, n'étant rien*

d'autre que l'ensemble des procédures et des modalités selon lesquelles il s'offre à nous, soit encore la méthodologie fondamentale en vertu de laquelle il existe. Toujours et constamment nous sommes jetés dans un monde donné d'avance et qui enferme en lui la totalité de ce qui est et peut être pour nous, qui est l'universum de tous les étants, le terrain de toutes nos actions et de leurs fins. Tout objet possible, toute préoccupation se situe dans l'horizon de ce monde qui n'est à son tour que cet horizon. Mais tous ces ὄnta et ce monde lui-même ne sont jamais là dans une sorte d'immédiation et en quelque sorte par eux-mêmes, comme les substrats de leurs qualités : ils ne sont tels, précisément, que dans les modes changeants de leur apparition subjective, dans le « comment » de ces modes. L'immédiat est en vérité l'immédiat de cette donation et se confond proprement avec elle.

Que nous ne prêtions pas attention à ces modes de la donation des choses et que même nous n'en ayons, d'abord et le plus souvent, pas le moindre soupçon, ne change rien à l'opération inlassable en laquelle elle s'accomplit selon des modalités synthétiquement liées. Car un acte de donation n'est jamais isolé et, comme la perception de la face d'un cube ou d'une maison implique toutes les perceptions passées ou à venir des autres faces, celles des horizons intérieurs et extérieurs des objets, les souvenirs et les attentes, etc., chaque opération actuelle de validation du monde présuppose ainsi l'horizon infini des validations implicites co-fonctionnant dans le flux de la subjectivité absolue – la totalité des acquis antérieurs et des arrière-fonds de l'expérience constituant, selon le jeu de ces renvois intentionnels indéfinis, le contexte inséparable d'un horizon vivant. La position, au-delà de ce monde de la vie toujours donné d'avance en ses fluctuations subjectives, d'un monde scientifique univoque, n'est qu'une formation subjective de degré supérieur, appuyée sur toutes celles qui la précèdent et les présupposent.

L'ensemble des prestations subjectives selon lesquelles le monde de la vie ne cesse de se produire pour nous comme une valeur unitaire et universelle à travers le changement de ses apparitions et de ses visées subjectives demeure toutefois, nous l'avons laissé entendre, le plus souvent caché. Et cela parce que, conformément à son attitude spontanée, qu'elle soit théorique ou pratique, la vie naturelle se porte au-devant des étants et

des fins qu'ils constituent à ses yeux, de telle sorte qu'elle se perd en eux dans une sorte d'extase, d'« égarement » dit Husserl, et que, ainsi perdue et occupée de ce qui seul a valeur à ses yeux, elle s'oublie elle-même. La conception naïve d'un monde existant en soi, conception reproduite dans la science, provient de l'attitude naturelle au sein de laquelle la vie est constamment une vie dans le monde et pour le monde, vie pour laquelle seul ce monde existe.

C'est pour elle, toutefois, que ce monde existe comme l'unique objet de sa préoccupation. Pour elle : dans l'ensemble des prestations subjectives par lesquelles elle ne cesse de lui donner sens et être. Seulement cela, la constitution par elle de tout sens possible et de tout type d'être, la subjectivité, qui est proprement cette constitution, ne le sait pas. La première *épochè* nous a reconduits du monde scientifique au monde de la vie qui lui sert de support incontournable. Ce monde de la vie provient d'une universalité d'opérations subjectives synthétiques liées entre elles et dont il n'est que le corrélat. Mais cette vie constituante universelle ne se laisse ni rencontrer ni reconnaître dans l'attitude naturelle de la vie perdue dans le monde. Pour la découvrir il est besoin d'une seconde *épochè*, laquelle, faisant abstraction de notre vivre immédiat dans le monde de la vie ou, si l'on préfère, de notre croyance à ce monde, prendra comme thème ce « vivre-dans » lui-même. Ainsi s'effectue une conversion du regard qui va du monde de la vie à sa pré-donnée aperçue pour elle-même, c'est-à-dire de l'étant à sa donation. Ce déplacement thématique en lequel s'effectue la question en retour du monde réel (et non plus scientifique) à la subjectivité transcendantale qui le constitue, c'est la réduction phénoménologique et transcendantale à proprement parler.

Celle-ci signifie dans l'histoire de l'humanité un bouleversement total : elle découvre une dimension entièrement nouvelle de l'être, un ensemble de phénomènes jusque-là inaperçus et dont la portée pourtant est décisive. Ces « phénomènes purement subjectifs » ne se juxtaposent pas aux autres, à ceux qui composent le monde de l'expérience quotidienne ou scientifique, ils les fondent, étant dans ces phénomènes naïvement pris comme tels, ce qui fait justement d'eux, et chaque fois, des phénomènes, à savoir leur phénoménalité même. Que cette sphère absolument unique et originale ait pu rester inconnue pendant des millénaires,

c'est là un fait surprenant, comme l'est à son tour la réduction phénoménologique transcendantale – et la phénoménologie elle-même, mettant fin d'un coup à cette nuit immémoriale pour jeter en pleine lumière, devant nos yeux émerveillés, le fond caché de l'être.

À quelle condition ? L'*épochè* du monde doit être ici clairement saisie comme ce qui permet le dévoilement de la subjectivité dans sa signification transcendantale d'être l'*Urregion* où les autres trouvent le fondement de leur être et de leur sens. La première *épochè*, en effet, se tenait sur le terrain du monde. Dans l'attitude naturelle je perçois la maison et suis inattentif à ma perception de la maison. Toujours j'ai conscience du monde et jamais conscience de ma conscience du monde. Mais il y a une réflexion naturelle elle aussi, et interroger en retour la conscience elle-même, la prendre dans une visée thématique, c'est encore la traiter comme quelque chose qui est. Ainsi en va-t-il de l'aperception habituelle de l'humanité, fût-elle entendue dans sa spiritualité : elle n'est jamais que l'auto-objectivation de la subjectivité transcendantale et sa déchéance au rang d'un étant. Seule la mise hors jeu du monde et de tout ce qui est, en arrachant la subjectivité à cette condition de l'être et en rendant impossible son objectivation, la préserve dans sa propriété d'être l'ultime constituant, « l'ego absolument unique fonctionnant en dernière instance » (*Krisis,* § 55).

La découverte de la subjectivité se produit ainsi dans une réflexion transcendantale (et non plus naturelle) qui libère ma vie constituante et opérante en tant que telle, et cela en m'installant au-dessus de cette vie que je domine dans son entier. La catégorie du « au-dessus de qui » intervient dans toutes les descriptions husserliennes, a un double rôle. Elle indique d'une part que le phénoménologue (la réflexion transcendantale) a pu mettre hors jeu la croyance au monde, qu'il ne vit plus à l'intérieur du vivre immédiat dans le monde de la vie. Cet exhaussement au-dessus du vécu, s'il altère ce dernier, le fait voir toutefois dans sa vérité, c'est-à-dire dans son fonctionnement, comme donation au monde de son sens d'être. Ainsi le phénoménologue qui ne partage plus la croyance au monde l'aperçoit-il en tant que telle, en tant que subjectivité donatrice de sens. Non seulement le phénoménologue aperçoit la subjectivité qui fonctionne en dernière instance, mais il aperçoit aussi en elle le monde

qu'elle constitue, monde qu'il tient sous son regard en même temps qu'elle, en tant que *cogitatum* de sa *cogitatio.* En mettant le monde hors jeu, la réduction ne le perd pas, elle ne perd rien, elle nous ouvre bien plutôt à ce monde, considéré non plus dans son existence factice et naïve, mais selon sa genèse transcendantale, en tant que genèse passive et active.

Ces grands thèmes de la phénoménologie husserlienne nous placent cependant devant un paradoxe dont il importe dès maintenant de prendre la mesure : la subjectivité qui constitue l'apparaître originel en tant qu'il s'apporte lui-même dans l'apparaître – et ainsi comme la source de tout apparaître possible – n'apparaît pas, ne parvient point d'elle-même dans la condition de la phénoménalité. Elle a besoin, pour le faire, d'autre chose, de l'intervention d'un principe autre et de sa mise en œuvre dans une méthode spécifique, à savoir la méthode de la réduction phénoménologique. Mais quel principe autre que la subjectivité entre ici en jeu dans une telle méthode capable de la découvrir et de la rendre manifeste ? Qui opère la réduction phénoménologique – nous voulons dire : qui regarde en elle et voit ce qu'elle voit ? qui, sinon la subjectivité elle-même ? Mais si la subjectivité en tant que vivre immédiat dans le monde de la vie, s'ignore elle-même, si elle ne s'éprouve pas elle-même et ne s'est pas d'ores et déjà apportée elle-même dans la phénoménalité, comment pourrait-elle bien le faire ensuite ? Dans la réflexion transcendantale, dira-t-on, à laquelle aboutit justement la réduction. Mais la réflexion transcendantale est, elle aussi, une modalité de la vie immédiate de la subjectivité absolue, comme telle elle doit porter en elle la même impuissance que le vivre immédiat dans le monde : si donc elle ne s'est pas d'ores et déjà apportée en elle, à savoir dans la phénoménalité, et cela d'elle-même, de par son essence propre, comment donc pourrait-elle bien s'acquitter de cette tâche après coup ?

À vrai dire, l'intervention de la réflexion, qui est subjective, ne répète pas simplement l'impuissance de la subjectivité dans le vivre naturel, elle la redouble. Ce n'est pas seulement dans sa subjectivité immédiate et comme toute modalité subjective en général – comme le vivre naturel dans le monde de la vie – que la réflexion demeure aveugle, inapportée d'elle-même et par elle-même dans la phénoménalité : ce qu'elle est censée apporter en celle-ci devant elle, devant le voir de son regard, ce

n'est pas non plus la subjectivité et ne saurait l'être, s'il est vrai que devant nous, dans la lumière de l'ek-stase, il n'y a jamais que le monde – et rien que le monde. Ignorante de la subjectivité en elle et comme ce qu'elle est, la réflexion ne rend manifeste que cette extériorité d'un monde. La prétention de confier à la réduction phénoménologique la découverte de la subjectivité ne pose pas seulement, de façon absurde, que celle-ci n'est pas, en tant que telle, sa propre découverte, à savoir sa propre promotion intérieure immédiate dans la dimension de la phénoménalité qu'elle définit. Cette prétendue découverte de soi de la subjectivité dans la réduction phénoménologique est deux fois impossible : la première, si elle répète, dans la réflexion, l'incapacité de la subjectivité à s'autorévéler en elle-même, la seconde, si elle croit trouver cette subjectivité devant elle, dans un monde, là où elle n'est jamais.

Commençons par le second point. L'impuissance de la subjectivité à s'atteindre elle-même devant elle ne se laisse pas aisément reconnaître dans la phénoménologie husserlienne. C'est la possibilité inverse, bien plutôt, la possibilité pour la subjectivité de se saisir de son être propre, dans l'intuition parfaite de l'évidence, qui constitue son présupposé explicite et la fonde en tant que philosophie de la subjectivité. Qu'il nous suffise ici de citer cette déclaration catégorique : « Le type d'être propre au vécu implique que le regard d'une perception intuitive peut se diriger sur tout vécu réel et vivant en tant que présence originaire » (*Idées directrices pour une phénoménologie,* trad. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, p. 146 - texte désigné *Idées* dans la suite).

On sait que Husserl considère la philosophie comme la science véritable qui parvient à une parfaite compréhension de soi au sein d'une autolégitimation dernière. Celle-ci implique, à titre d'ultime principe explicatif, la possession d'un ensemble de données absolument évidentes. D'où la nécessité d'une problématique de l'évidence qui définit, d'une part, l'évidence adéquate, celle d'une conscience dont les intentions signifiantes trouvent leur remplissement intuitif, et, d'autre part, l'évidence apodictique, dont le contenu ne peut être que ce pour quoi il se donne, soit l'indubitabilité. Il s'agit alors de savoir s'il existe quelque part une évidence de cette sorte. La question en retour du monde à la subjectivité n'est pas seulement motivée par le fait que celle-ci constitue celui-là et le

fonde, elle résulte, plus profondément, de ce que la subjectivité offre à l'exigence de l'apodicticité le lieu exclusif de sa réalisation. Tandis que l'expérience du monde se révèle par principe inadéquate, n'étant jamais qu'une induction, puisque chaque perception d'une face d'objet renvoie toujours aux horizons de ses perceptions potentielles et qu'ainsi la possibilité demeure ouverte que le cours ultérieur de l'expérience démente les intuitions actuelles, qu'il verse dans la discordance et le monde dans un non-être toujours pensable, il n'en est plus de même dans le cas de la perception immanente du vécu lui-même. Quand ma réflexion s'applique sur mon vécu pour le saisir, j'ai saisi un absolu en lui-même, dont l'existence ne peut par principe être niée. « Et encore : il suffit que je porte le regard sur la vie qui s'écoule dans sa présence réelle et que dans cet acte je me saisisse moi-même comme le sujet pur de cette vie [...] pour que je puisse dire sans restriction et nécessairement Je suis, cette vie est, Je vis : *cogito* » (*Idées,* p. 149).

Le regard sur cette vie ainsi saisie dans son existence indubitable, c'est l'expérience interne transcendantale que nous a livrée la réduction. Or cette expérience va faire, en dépit de son apodicticité, l'objet d'une critique si grave que celle-ci mettra en cause : 1 / la possibilité pour le regard de la réflexion, pour un regard quelconque, d'atteindre la subjectivité absolue *dans sa réalité même,* 2 / la dissociation instituée par Husserl entre ce qu'il appelle l'expérience transcendante et l'expérience immanente, soit celle du monde, d'une part, et de la subjectivité, de l'autre. En sorte que le privilège de cette dernière, sa prétention de constituer une sphère d'existence absolue et indubitable se trouve gravement menacée.

La critique de l'expérience transcendantale se déploie dans les *Méditations cartésiennes* comme une volonté de sonder « la portée de l'évidence apodictique », elle aboutit au § 20 à la déclaration surprenante que « la possibilité d'une phénoménologie de la conscience pure semble *a priori* assez douteuse ». La raison en est que les phénomènes subjectifs se présentent à nous comme un « flux héraclitéen » où il n'y a point d'« éléments derniers », en sorte qu'il serait vain de chercher à les saisir dans des concepts fixes, comme font, par exemple, pour leurs objets propres, les sciences de la nature. Une possibilité de surmonter l'évanescence des modes subjectifs selon lesquels se donnent les objets, réside toutefois

dans le fait que « ces modes, si ondoyants qu'ils puissent être et si insaisissables qu'en soient les derniers éléments, ne sont pas cependant fortuitement et arbitrairement variables. Ils demeurent liés à une structure typique qui est toujours la même et qui ne peut être brisée, tant qu'il doit s'agir d'une conscience de telle réalité déterminée » (*Méditations cartésiennes,* trad. G. Peiffer et E. Levinas, Paris, Vrin, 1947, § 21 – texte désigné *MC* dans la suite). Ainsi voit-on se produire, dans l'enquête phénoménologique, un glissement significatif de la réalité des modes concrets de la subjectivité à la typique à laquelle ils obéissent au sein même de leur devenir insaisissable et de leur disparition dans les profondeurs de la vie transcendantale. L'eidétisme vient relayer un mode de donnée qui prétendait exhiber la chose même en sa réalité effective et comme un absolu, et qui se révèle principiellement incapable de le faire.

Or un tel glissement n'est pas occasionnel, on le trouve reproduit sous une forme saisissante dans la *Krisis.* Parlant de la « constatation des corrélations transcendantales *individuelles,* telles qu'elles apparaissent et disparaissent *de facto* », le § 52 affirme que « même le philosophe particulier ne peut dans l'*époché* procéder à aucun constat de ce genre concernant ce flux insaisissable de la vie, il ne peut répéter sans cesse le même contenu et acquérir la certitude de son quid et de son quod, de telle sorte qu'il pourrait le décrire dans des énoncés solides..., en donner pour ainsi dire le document. Cependant la pleine factualité concrète de la subjectivité transcendantale universelle est saisissable scientifiquement en un autre sens [...] par le fait qu'il est effectivement possible et nécessaire dans la méthode eidétique de proposer la grande tâche suivante : soumettre à la recherche la forme d'essence des prestations transcendantales dans toute la typique des prestations individuelles et des prestations intersubjectives, soit l'ensemble de la forme d'essence de la subjectivité transcendantale... Le *factum* n'est déterminable ici que comme *factum* de sa propre essence et que par son essence... »

Semblable infléchissement de la problématique vers le royaume des possibilités pures et idéales est caractéristique de la phénoménologie husserlienne, il lui permet de maintenir et même d'étendre à l'infini l'empire de l'apodicticité et des connaissances *a priori* lors même que la réalité n'est plus saisissable en elle-même, mais seulement à partir de son essence et

comme une exemplification possible de celle-ci. Mais une possibilité déchiffrée sur une essence n'est pas une réalité, ce n'est qu'une possibilité précisément, par elle-même irréelle, une possibilité idéale au même titre que l'essence qui la régit. Ce qui est en cause alors, ce n'est rien de moins que la prétention de l'évidence eidétique de nous livrer « la pleine factualité concrète de la subjectivité transcendantale », en personne, c'est-à-dire aussi bien dans la singularité et l'individualité insurpassables de chacune de ses effectuations. Pour autant toutefois que cette singularité et cette individualité sont inhérentes à chacune de ses modalités et lui appartiennent par principe, c'est bien la pleine réalité de cette subjectivité qui échappe à *un mode de donation qui n'est plus celui par lequel elle s'apporte elle-même en elle* – comme mode de donation originel identique à sa réalité propre. Ainsi voit-on la réduction phénoménologique s'accomplir chez Husserl comme une réduction eidétique, donnée comme différente mais inexorablement liée à elle. Cette réduction eidétique fait de la phénoménologie la science apriorique des possibilités pures de la subjectivité absolue, mais c'est l'essence réelle de celle-ci que manque cet eidétisme.

Que la saisie thématique de la subjectivité laisse justement échapper sa réalité et ne puisse jamais en proposer qu'une représentation irréelle sous la forme de son essence idéale, c'est là une circonstance qui aurait dû donner à penser. À penser que le mode selon lequel la subjectivité se révèle originellement à elle-même – à savoir sa subjectivité même – n'est précisément pas celui en lequel consiste sa saisie thématique tentée dans la réduction – aucun mode de saisie de cette sorte, à vrai dire, fondé dans l'intuition ou dans l'évidence, c'est-à-dire finalement dans l'intentionnalité. Avec la mise en question de l'évidence comme de l'eidétisme, c'est le présupposé majeur de la phénoménologie husserlienne qui part à la dérive et, avec lui, la prétention de cerner le mode de donation originel de la subjectivité et de le reconnaître dans son originalité. Nous sommes alors conduits à notre second point, à la réduction paradoxale et ruineuse de l'expérience transcendantale, comme expérience prétendument immanente et indubitable, à une expérience intentionnelle et par essence transcendante, soumise aux vicissitudes de toute expérience de cette sorte. Pareille réduction n'implique rien de moins que la confusion de l'expérience de la subjectivité avec celle du monde.

Avant de fuir dans l'eidétisme et de camoufler en lui son échec, la critique de l'expérience transcendantale avait pris un moment dans sa visée la réalité singulière et concrète de la subjectivité et elle s'accomplissait comme suit. Dans l'expérience transcendantale sur laquelle débouche la réduction, « l'ego s'atteint lui-même de façon originelle », de telle façon toutefois que cette atteinte ne concerne qu'un « noyau » proprement vivant de la vie, au-delà duquel s'étend un horizon indéterminé et obscur auquel appartiennent aussi bien mon passé que l'ensemble de mes facultés et de mes habitus. Une analogie inquiétante s'établit d'entrée de jeu entre cette expérience transcendantale et celle du monde. Bien que la première seule prétende à l'apodicticité, ne consistent-elles pas l'une et l'autre dans une évidence ponctuelle, dans un se tenir-là-devant-sous-un-regard, de telle manière que l'évidence est proprement ce « se tenir-là-devant » comme tel, en sa pleine effectivité phénoménologique, de telle manière aussi que cette présence extatique est rongée par l'horizon des intentionnalités non remplies – horizon qui confère à l'expérience husserlienne son style propre et absolument général sous la juridiction duquel tombent aussi bien l'expérience transcendantale que l'expérience externe ? La perception extérieure (qui, certes, n'est pas apodictique) est bien une expérience de l'objet lui-même – l'objet est bien là devant moi – mais dans ce « se tenir là devant en personne » (in *diesem Selbst da stehen*), l'objet possède, pour le sujet pensant, un ensemble ouvert et infini de possibilités indéterminées qui ne sont pas elles-mêmes actuellement perçues. « *D'une manière tout analogue,* la certitude apodictique de l'expérience transcendantale saisit mon "je suis" transcendantal comme impliquant l'indétermination d'un horizon ouvert... » (*MC,* § 9).

Un horizon ouvert de possibilités d'expérience non encore remplies signifie d'une manière générale l'inadéquation, laquelle ne sera levée qu'avec le remplissement intuitif de ces possibilités. Or le remplissement n'est jamais que partiel, c'est-à-dire qu'il n'a jamais lieu – chaque intentionnalité remplie faisant se lever l'horizon de toutes celles qui ne le sont pas, chaque fragment intuitif s'entourant d'un sillage de non-être où tout s'engloutit et au regard duquel cette parcelle de présence réduite à l'actualité d'une évidence ponctuelle, et finalement à la limite d'un présent abstrait, ne manquera pas d'apparaître dérisoire. Une telle situation au

terme de laquelle il devient vrai de dire que, selon une parole trop peu méditée de Husserl, « le *cogitatum* en tant que *cogitatum* ne se présente jamais comme *définitivement donné* », qu' « il ne s'éclaire qu'à mesure que s'explicite l'horizon et les horizons nouveaux... qui se découvrent sans cesse » (*MC*, § 9), c'est-à-dire aussi bien qu'il n'entre dans la présence que pour s'en retirer aussitôt au profit d'un autre contenu aussi éphémère que lui, ne rend pas seulement caduque l'interprétation de la phénoménologie husserlienne comme « métaphysique de la présence », où tout verse dans une apparition plénière, sans réserve ni retrait. Qu'une telle situation ne caractérise pas seulement l'expérience du monde mais aussi bien l'expérience transcendantale, voilà qui risque de faire peser sur celle-ci le même discrédit que sur celle-là, la réduisant à un « flux héraclitéen » auquel on n'échappera guère que dans la mise en évidence des structures typiques de ses modes d'écoulement, c'est-à-dire de son essence idéale. La loi du remplissement en tant que remplissement toujours partiel et provisoire ne frappe donc pas que l'expérience du monde, ce n'est pas seulement celle-ci qui demeure marquée d'une contingence insurmontable, l'expérience transcendantale obéit à la même condition. La concordance qui, d'un point de vue théorique, reste problématique sur le plan de l'expérience inductive du monde, ne l'est, tout compte fait, pas moins dans la sphère de la vie transcendantale, dont on pourrait concevoir à la limite, comme l'a fait Hume, qu'elle sombre elle aussi dans l'incohérence et le chaos.

L'homogénéité de l'expérience transcendantale et de l'expérience mondaine apparaît lorsque la réduction s'est achevée. En celle-ci les descriptions auxquelles se livre le phénoménologue transcendantal se poursuivent dans une double direction, noématique en tant qu'elles prennent pour thème les déterminations qui appartiennent à l'objet intentionnel, noétique en tant qu'elles considèrent les modalités du *cogito* lui-même – perception, rétention, souvenir, etc. –, modalités qui font de l'objet ce qu'il est pour nous. Comment ne pas voir cependant que dans cette expérience transcendantale la visée noétique des *cogitationes* et leur saisie par le phénoménologue est homogène au rapport par lequel ces *cogitationes* se réfèrent au *cogitatum*. Telle est la raison pour laquelle l'expérience noétique est analogue à l'expérience noématique et en répète simplement la struc-

ture – parce que la noèse est elle-même le noème de cette expérience. Donc, en effectuant la réduction phénoménologique dans toute sa rigueur, nous gardons à titre noématique le champ libre et illimité de la vie pure de la conscience et, du côté de son corrélatif noématique, « le monde-phénomène, en tant que son objet intentionnel » (*MC,* § 15).

L'expérience transcendantale n'est pas seulement homogène à l'expérience du monde, elle lui est finalement identique et la fonde proprement. C'est ce que l'on apercevra plus clairement si l'on sonde cette expérience transcendantale dans son ultime possibilité. Car la réflexion n'est jamais première chez Husserl ni autosuffisante, ce n'est pas elle qui accomplit la saisie de la vie transcendantale. Ou plutôt elle n'est susceptible de le faire que parce que *cette vie est déjà là avant le regard de la réflexion,* prête à s'offrir à lui. L'être-déjà-là de la vie transcendantale, c'est l'autotemporalisation en vertu de laquelle chaque phase de cette vie glisse dans un passé immédiat qui la retient, rendant ainsi possible le retour sur elle de l'attention, soit l'éventuelle réflexion sur soi de cette vie. La temporalisation est l'écoulement même, le glissement au tout juste passé, la première déhiscence extatique, le déploiement de l'intervalle, l'ouverture d'un Dehors où quelque chose pourra devenir visible, se proposer au regard et celui-ci, alors, se tourner vers ce qui se montre ainsi à lui et le prendre dans sa vue. L'autotemporalisation de la vie transcendantale est ainsi l'éclosion du monde, ce monde à l'état naissant, et elle s'épuise en lui.

En quoi un tel monde diffère-t-il de l'autre, de celui qu'a délaissé la réduction ? En ceci qu'il est fait des modalités mêmes de la subjectivité absolue, à savoir les impressions et les intentionnalités qui la composent. C'est la réduction transcendantale qui sépare ces deux mondes, comme le montre sa première formulation dans les admirables *Leçons* sur le temps de 1905. Elle consiste alors dans la mise hors jeu de toutes les aperceptions transcendantes qui posent au-delà des impressions subjectives, par exemple des impressions sonores effectivement entendues, un monde d'objets dont la prétention d'existence outrepasse chaque fois ce qui se manifeste réellement (ainsi l'existence de l'objet est posée comme durant encore, alors que la sensation qui le représente s'est interrompue). L'*épochè* du monde des objets transcendants ne laisse subsister que les vécus immanents de la subjectivité, mais, dans l'autotemporalisation de celle-ci,

chacun de ces vécus est déjà jeté dans l'ek-stase d'un avant-plan de lumière, il apparaît comme venant à nous, présent, tout juste passé et de plus en plus passé, de telle façon que ces modes d'apparaître qui forment ensemble la « conscience interne du temps » et dont la structure est identiquement l'intentionnalité ne nous livrent jamais qu'un objet.

Ici se crée une situation singulière reconnue par Husserl et assumée par lui. Les vécus de la subjectivité absolue sont les modes selon lesquels se donnent les étants du monde et le monde lui-même. Dans l'autotemporalisation de la subjectivité absolue ces modes de donnée des objets se donnent à leur tour, les modes de leur donation sont les modes de la conscience interne du temps, soit l'ensemble des intentionnalités protentielles, rétentionnelles et perceptives qui constituent la durée immanente en laquelle prennent place tous les vécus, les vécus constituant le monde, les vécus constituant la durée, les uns et les autres autoconstitués dans cette durée *comme dans une première dimension de transcendance, dans ce premier monde qu'est la durée immanente elle-même.*

Que la saisie évidente et ponctuelle d'un vécu dans l'attention et dans la réflexion présuppose l'ouverture d'un horizon au sein duquel seulement ce vécu peut être aperçu, que cet horizon soit celui du temps immanent objectivé dans l'autotemporalisation de la subjectivité absolue, c'est ce que déclare explicitement le § 18 des *Méditations cartésiennes.* Que cette première levée d'un monde comme horizon du temps immanent ne soit pas seulement homogène à l'expérience des objets transcendants qui composent les mondes objectifs de la vie et de la science, qu'elle en forme bien plutôt la première couche et lui soit ainsi identique en ses fondements, cela résulte de ce que les objets immanents constitués dans la durée immanente sont porteurs des rayons d'intentionnalité qui posent, au-delà d'eux, les objets du monde réel comme les pôles identiques idéaux de leurs variations subjectives, variations qui sont ces objets immanents eux-mêmes. Parlant des grandes théories de la nature physique, de l'homme, de la société humaine, de la culture, etc., que la phénoménologie se doit d'élaborer, Husserl déclare qu'il s'agit en fin de compte d'expliciter les unités synthétiques des évidences dans lesquelles ces objets qui correspondent aux principales divisions de l'ontologie naïve se constituent. Ces « unités synthétiques des évidences constituantes possè-

dent, nous dit-il, une structure fort complexe [...] s'élevant de la base objective la plus simple, elles impliquent des échelons formés par des "objets" purement subjectifs. Ce rôle de fondement objectif dernier est toujours rempli par la vie immanente, c'est-à-dire par la vie qui s'écoule et se constitue en soi-même et pour soi-même » (*MC*, § 29).

L'autotemporalisation de la subjectivité absolue est cette autoconstitution dans laquelle elle se constitue en soi-même et pour soi-même, c'est-à-dire que c'est elle-même qui se donne à elle-même, de telle manière que la révélation de la subjectivité à elle-même est son fait, est une autorévélation, de telle manière aussi que la tâche d'accomplir cette autorévélation et ainsi de réaliser la pleine essence de la subjectivité est confiée à une temporalisation, soit à l'ensemble synthétiquement lié des intentionnalités protentionnelles, perceptives et rétentionnelles qui composent la conscience interne du temps. En cette triple structure et dans l'ensemble unifié qu'elle compose, c'est chaque fois l'intentionnalité qui constitue, c'est elle qui fait voir – plus exactement c'est l'écart primitif ouvert par l'écoulement et où l'intentionnalité à son tour se déploie. De toute façon *le pouvoir qui donne à voir la subjectivité est, en son origine comme dans les modalités concrètes de son effectuation, strictement parallèle à celui qui donne à voir le monde, ou plutôt il lui est identique, c'est dans les deux cas une constitution, au sens ultime d'un faire-voir, dans l'ek-stase du temps.* Comme on sait, Husserl a explicitement confié à une intentionnalité longitudinale qui court le long du flux de la subjectivité absolue la tâche de réverbérer à celle-ci sa propre réalité éclatée dans l'ek-stase temporelle, d'en réunir tous les moments dans une synthèse qui se synthétise constamment avec elle-même au sein de son propre écoulement. Ce sont des thèmes fameux : « Le flux de la conscience immanente constituant le temps n'est pas seulement mais en outre il est [bâti] de façon si merveilleuse et pourtant compréhensible qu'en lui nécessairement une apparition en personne *[Selbsterscheinung]* du flux doit se produire et que, par suite, le flux lui-même est nécessairement saisissable dans son écoulement. L'apparition en personne du flux n'exige pas un second flux mais en tant que phénomène il se constitue lui-même » (*Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. H. Dussort, Paris, PUF, 1964, § 39 – désigné *PhT* dans la suite).

La réduction de l'*essence* de la subjectivité – c'est-à-dire de sa capacité

d'apporter et de s'apporter elle-même dans la phénoménalité – à l'intentionnalité court à travers toute l'œuvre jusqu'à la *Krisis* où elle conserve son ton catégorique. Des premières *Méditations* de Descartes il est dit qu'il faut en « faire ressortir le moment le plus hautement significatif, bien qu'il soit resté sans développement, à savoir l'intentionnalité qui forme l'essence de la vie égologique. Un autre terme pour cela est *"cogitatio"*, avoir conscience de quelque chose, quelque chose par exemple que j'éprouve ou que je pense ou que je sens ou que je veux. Car toute *cogitatio* possède son *cogitatum*. Chacune est au sens le plus vaste un "croire" et comporte par conséquent un mode quelconque de la certitude – la certitude elle-même, la présomption, le tenir-pour-vraisemblable, le doute, etc. » (§ 20). Le vaste regard jeté par Husserl sur l'histoire de la philosophie, dans toutes ses œuvres et particulièrement dans *Philosophie première*, l'est toujours du point de vue et dans la perspective de l'intentionnalité. C'est elle qui motive notamment la critique de l'empirisme anglais, une des rares formes de pensée, il est vrai, à avoir placé la subjectivité au fondement de la connaissance du monde et comme sa condition explicite, mais de telle façon que, ne reconnaissant pas en elle l'intentionnalité comme le pouvoir qui produit la phénoménalité, il ramène la donation subjective des choses à une inscription morte sur une table aveugle.

Cette réduction de l'essence de la subjectivité à l'intentionnalité se découvre à nous lorsque, dans son autotemporalisation, la subjectivité se rapporte *intentionnellement* à elle-même, de façon à se révéler à elle-même, dans l'intentionnalité par conséquent et par elle. Mais quand s'accomplit l'apparition en personne du flux à lui-même – la *Selbsterscheinung* – et cela en tant que le flux se constitue lui-même, il faut dire : « le constituant et le constitué coïncident, et pourtant ils ne peuvent naturellement pas coïncider à tous égards. Les phases du flux de la conscience, en lesquelles des phases de ce même flux de conscience se constituent phénoménalement, ne peuvent pas être identiques à ces phases constituées et elles ne le sont pas non plus » (*PhT*, § 39). Que le flux s'apparaisse à lui-même en tant qu'il se constitue lui-même, en tant qu'il se rapporte intentionnellement à lui-même, en ses phases constituées phénoménalement par conséquent, que les phases constituantes elles-mêmes ne se donnent qu'ainsi, dans

l'intentionnalité et par elle – cela veut dire : elles ne se donnent jamais en tant que constituantes, l'intentionnalité ne se donne jamais elle-même en tant que telle, en tant qu'opérante et dans son fonctionnement – cela veut dire que ce qui fait voir n'est jamais vu.

Ce qui fait voir, toutefois, c'est la subjectivité. Qu'elle ne soit jamais vue, que le principe de toute phénoménalité ne se phénoménalise jamais en elle et lui demeure au contraire étranger, c'est là le paradoxe de la phénoménologie, ce qu'on désigne pudiquement comme l' « anonymat » de la vie transcendantale. La phénoménologie s'est cependant assigné pour tâche de lever cet anonymat. Elle y parvient dans la réduction, quand le regard du phénoménologue s'arrache au monde pour se retourner sur les opérations transcendantales qui le constituent. Ce qui s'offre alors à lui, toutefois, ce n'est jamais qu'un constitué, « le champ libre et illimité de la vie pure de la conscience », il ne le garde, on l'a vu, qu'à titre « noématique » : en son ultime fonctionnement sa propre réflexion lui échappe.

Dans l'autotemporalisation de la subjectivité absolue qui sert de fondement à cette réflexion, la même situation se répète, portée à son paroxysme. L'ultime pouvoir constituant qui s'autoconstitue dans l'autotemporalisation de la subjectivité absolue, en vérité ne s'autotemporalise pas lui-même, il n'entre jamais comme tel, en tant que temporalisant, en tant que constituant, dans le flux constitué de la temporalité immanente. De cet ultime pouvoir constituant qui est le Je « dans son originarité la plus originaire », les manuscrits des années 1930 diront qu'il « n'est pas dans le temps », qu'il est « sans extension », « sans durée », « non temporel », « supra-temporel », etc.

Mais aussi il n'est rien, la phénoménologie en tout cas se révèle incapable de lui conférer un statut. Et l'on voit bien pourquoi. Tout ce qui est pour le moi lui est donné dans l'ek-stase de l'intentionnalité et par elle. C'est ainsi qu' « est » le monde. Quant au moi il n'est, lui aussi, qu'en tant qu'il est pour lui-même, en tant qu'il se rapporte intentionnellement à lui-même dans l'autotemporalisation de la subjectivité absolue et, nous l'avons montré longuement, l'expérience de la subjectivité est chez Husserl identique à celle du monde. L'une et l'autre renvoient à un ultime naturant, au Je qui fonctionne en dernière instance, dont un manuscrit

de 1933 déclare de façon essentielle : « Je ne suis pas seulement quelque chose pour moi, mais je suis moi *(Ich bin nicht nur etwas für mich sondern ich bin Ich)* » – sans pouvoir rien dire de plus sur cette instance suprême qui cependant n'est autre que la subjectivité elle-même. De façon semblable, la critique de l'eidétisme qui, dans certains manuscrits, vient mettre en cause la prétention de déterminer toute factualité des vécus par l'essence – pour autant que les essences sont elles-mêmes constituées et renvoient, elles aussi, à l'ultime constituant – vient buter à son tour sur l'absolu de ce *Faktum* suprême qui échappe à ses prises.

Cette difficulté insurmontable rejaillit sur la méthode et permet de comprendre pourquoi cette thématisation de la subjectivité ne la prend en réalité jamais comme point de départ de sa recherche. C'est chaque fois l'objet intentionnel qui joue ce rôle, qui sert de « guide transcendantal » pour l'élucidation des synthèses intentionnelles qui le constituent et de la subjectivité réduite à celles-ci. Parlant de la « structure la plus générale » que la phénoménologie se propose d'élucider et qui est la relation intentionnelle de la conscience au monde, Husserl dit : « Dans la singularisation et la description de cette structure, l'objet intentionnel situé du côté du *cogitatum* joue – pour des raisons faciles à saisir – le rôle d'un *guide transcendantal*, partout où il s'agit de découvrir les types multiples de *cogitationes* qui, en une synthèse possible, le contiennent en tant qu'état de conscience d'un même objet. Le point de départ est nécessairement l'objet « simplement » donné ; de là la réflexion remonte au mode de conscience correspondant et aux horizons de modes potentiels impliqués dans ce mode... » (*MC*, § 21).

Cette analyse régressive, qu'on ne peut s'empêcher de qualifier de « réflexive », peut sembler quelquefois partir de la subjectivité elle-même et c'est une possibilité que Husserl lui reconnaît expressément (*MC*, § 21). Mais les modes subjectifs qui fonctionnent alors comme les guides transcendantaux pour les analyses des couches les plus profondes de la vie n'interviennent à ce titre que dans la mesure où ils se proposent eux aussi comme des objectivités intentionnelles, comme des vécus immanents autoconstitués dans l'autotemporalisation de la subjectivité absolue. C'est dans un constitué que s'origine, dans tous les cas, la remontée au constituant, lequel ne se donne à son tour que dans la

retombée rétentionnelle de son autoconstitution – ou ne sera alors, hors et indépendamment de ce procès d'ontification, qu'un présupposé.

Husserl a dirigé contre l'idéalisme kantien une critique profonde, lui reprochant, dans l'extraordinaire « renversement copernicien » qu'il opérait – et qui n'est rien d'autre que celui de l'objectivisme dans le subjectivisme transcendantal –, de méconnaître les présupposés phénoménologiques qui le rendent possible. Car, si elle est conduite à son terme, la mise en thème de ce qui demeure « hors thème » dans l'expérience naturelle du monde – à savoir les conditions *a priori* de possibilité de l'expérience – implique que ces prestations de l'intuition et de l'entendement soient arrachées à leur obscurité transcendantale et apportées dans l'intuition. Mais Kant ne connaissait, en fait d'intuition de la subjectivité, que son intuition empirique dans le sens interne, laquelle demeure soumise à ces conditions transcendantales, loin de pouvoir les exhiber. Il est donc obligé ou d'abandonner la subjectivité à une psychologie empirique, ou d'en réserver la théorie à une philosophie réflexive délaissant la phénoménologie pour se muer en une métaphysique qui ne peut plus prétendre au titre de science rigoureuse s'il appartient à celle-ci de produire ses propres fondements dans des évidences indubitables. Mais la phénoménologie husserlienne se retrouve dans la même situation pour autant que la subjectivité constituante est incapable de se révéler elle-même en tant que telle dans l'évidence où elle n'est jamais qu'un constitué – si éidétique, catégoriale et *a-priorique* que soit cette évidence. L'extraordinaire élargissement du concept d'intuition (avec la problématisation de ses divers types et des divers types corrélatifs d'évidence), voulu et réalisé par Husserl, n'a, en ce qui concerne du moins la question de la subjectivité originelle, servi à rien.

Ainsi se noue entre la phénoménologie husserlienne et son prestigieux antécédent kantien une involontaire communauté de destin. De même que Husserl allait se trouver contraint de prendre comme guide transcendantal de ses descriptions subjectives, et notamment noétiques, l'objet intentionnel dit « immanent », de même voyait-on dans la *Critique de la raison pure* l'analyse de la subjectivité transcendantale se poursuivre comme celle des conditions *a priori* de tout objet possible, c'est-à-dire en réalité de l'objectivité en tant que telle. Mais quand la subjectivité se

trouve réduite à la structure de l'objectivité, elle n'est rien de plus que l'essence de celle-ci.

Se découvre alors à nous une situation philosophiquement décisive. Dès que la pensée se révèle capable, en effet, de dépasser l'opposition naïve et précritique du « sujet » et de l' « objet », opposition dans laquelle ils sont traités l'un et l'autre comme des étants, l'un qui est conscient et l'autre qui ne l'est pas, le premier qui a la propriété de se rapporter au second, qui ne se rapporte à rien – dès que la subjectivité n'est plus le sujet mais son essence, l'essence de l'expérience et de la phénoménalité, dès que l'objet n'est plus l'étant mais sa condition objective, c'est-à-dire l'objectivité, l'avancée dans la présence en tant que la venue devant nous et ainsi, derechef, l'essence de l'expérience et de la phénoménalité comme telle – alors il apparaît que cette essence de la phénoménalité, pensée ici comme celle de la subjectivité et là comme la condition *a-priorique* de tout objet, est identiquement la même. Ainsi le sujet kantien s'épuise-t-il dans la relation à des objets d'expérience, relation qui est l'objectivité elle-même saisie dans sa possibilité pure – et la subjectivité husserlienne, dans l'intentionnalité, dans la conscience d'objet, c'est-à-dire encore dans l'ouverture d'un Dehors qui est la condition de toute « constitution », c'est-à-dire de toute présentation d'objet. C'est précisément parce que la subjectivité n'est rien d'autre que l'objectivité comme telle, comme l'horizon de transcendance où tout ce qui est et peut être se manifeste à titre d'ob-jet possible, que l'analyse de celui-ci, en tant qu'objet intentionnel, vaut pour l'analyse de la subjectivité elle-même.

Or la situation cruciale ici dénoncée se révèle être absolument générale, Husserl et Kant ne figurant dans notre analyse qu'à titre d'exemples. Partout dans la pensée moderne le « sujet » apparaît comme la condition de l'objet, il est ce qui porte l'étant dans cette condition d'être-là devant nous, l'être-sujet du sujet n'étant ainsi que l'être-objet de l'objet, soit son objectivité. Mais la subjectivité désigne la phénoménalité comme telle. C'est donc la structure de celle-ci, l'essence de la manifestation en général qui se trouve interprétée comme la condition de l'objet. Quand cette condition est pensée jusqu'au bout, elle se laisse décrire comme l'ek-stase d'un Transcendant et finalement comme « instance dans l'éclaircie de l'être » – *Inständigkeit in der Lichtung.* Selon l'enseignement du *Séminaire de*

Zähringen, c'est parce que la philosophie de la subjectivité avait déplacé, en la situant dans l'immanence de la conscience, cette « instance dans l'éclaircie », qu'il convenait de la remettre à sa place, là où elle se tient depuis toujours. Car l'instance ek-statique dans l'éclaircie de l'être repose en celle-ci et la présuppose. Ainsi les Grecs avaient-ils compris l'objet non pas comme ce qu'un sujet jette en face de lui et ainsi s'ob-jecte dans sa représentation, mais comme ce qui entre en présence à partir de lui-même, plus exactement à partir d'un fondement qui est cette entrée en présence à partir de soi.

Seulement cette critique de la philosophie de la subjectivité ne fait que reprendre ses propres présuppositions et les conduire à leurs ultimes conséquences. Le travail de Heidegger, déclare le protocole du séminaire, « consista en la recherche des implications radicales de l'intentionnalité. Or penser l'intentionnalité à fond, c'est la situer dans l'ek-statique du *Dasein,* en sorte que la conscience apparaît finalement "fondée dans le *Dasein*" (Heidegger, *Questions* IV, Paris, Gallimard, 1976, p. 322). Ainsi la subjectivité en tant qu'intentionnalité, en tant que *"ego cogito cogitatum",* se ramène-t-elle à une formulation impropre de l'ek-stase de l'Être – *pour autant qu'elle n'est et ne doit être rien d'autre que la Condition de l'Objet, pour autant que l'Être est cette condition, pour autant qu'il n'y a rien d'autre à penser.* Avec Husserl, dit encore le séminaire, l'objet est sauvé, et cela en tant qu'objet intentionnel, dans l'intentionnalité donc et par elle. Mais celle-ci reste prise dans l'immanence d'une conscience et, avec elle, l'objet lui-même, il est dans ma subjectivité, dans ma conscience, « comme dans une boîte ». C'est cette immanence de la subjectivité qu'il faut briser si l'on veut rendre l'objet à la liberté de son essence propre, au Dehors primordial où il se tient.

Quel est le motif du déplacement qui est venu pervertir notre entretien primitif avec l'Être, que signifie l'ombre portée par l'immanence sur le pur éclat de ce qui est là devant nous – que signifie l'irruption de la subjectivité cartésienne dans la philosophie occidentale ? Ne convient-il pas de prêter attention à ce fait pourtant inlassablement répété que le cogito s'obtient dans l'époché radicale du monde – non seulement du monde de la vie où les hommes vivent hors d'eux-mêmes dans une sorte d'hébétude, mais du « monde » subjectif lui-même, du monde intérieur

des données sensibles qui s'écoulent dans la temporalité immanente, du monde idéal des essences enfin, que l'intuition éidétique nous livre comme des éléments stables saisissables dans des concepts fixes, de tout monde possible, quel qu'il soit ? Ce que le doute métaphysique et hyperbolique écarte, en effet, ce n'est pas le tout des étants du monde naturel, non plus que l'empire idéal des essences dont les natures simples mathématiques fournissent le prototype, c'est le mode de leur donation, c'est la subjectivité elle-même en tant qu'évidence et que fondement de cette évidence. Car le monde – celui de la nature comme celui des essences mathématiques et des vérités idéales (le fait que deux et trois fassent cinq ou que « pour que je doute, il faut bien que je sois », etc.) – n'est douteux que parce que le milieu de visibilité où il se montre à nous est lui-même douteux. C'est ce milieu, c'est l'ek-stase que traverse le regard et la phénoménalité constituée par elle, c'est le voir apodictique de l'évidence prétendument indubitable, c'est le sol de la phénoménologie husserlienne et son ultime substructure heideggérienne – c'est tout cela que rejette le doute.

Mais que reste-t-il alors ? *At certe videre videor,* dit la *Seconde Méditation* (*Œuvres de Descartes,* édit. Adam et Tannery, VII, 29 – désigné *AT* dans la suite). À tout le moins il me semble que je vois. Ce qui subsiste au terme du doute, c'est l'expérience subjective de la vision, c'est l'autorévélation de cette vision à elle-même, pour autant toutefois que, étant celle du voir, elle ne consiste pas elle-même, en tant que révélation, en un tel voir – faute de quoi elle serait douteuse et le fondement de toute assurance tout aussitôt perdu. La semblance, en d'autres termes, en laquelle il me semble que je vois, en laquelle le voir se sent lui-même – *« sentimus nos videre »* (*AT,* 1, 40) – et se révèle à lui-même, n'est pas celle en laquelle ce voir atteint son objet, n'est pas l'éclaircie de l'ek-stase. L'autorévélation de la subjectivité n'est cependant rien d'autre que la subjectivité elle-même, son essence originelle, en tant que l'ultime fondement. La subjectivité hypokeiménale est l'autorévélation de la subjectivité à elle-même en tant que, exclusive de toute transcendance et de toute ek-stasis, se produisant avant le monde et n'advenant jamais en lui, elle s'essencifie comme une immanence radicale. L'interprétation de celle-ci comme le Fond sur lequel repose tout ce qui est, du *sub-jectum* en son

essence, de la subjectité comme subjectivité ne marque pas une incompréhensible défaillance de la problématique mais le moment plutôt où celle-ci s'égale à son projet dans le retour au Commencement véritable. Car s'il s'agit de fonder le voir lui-même et d'assurer toute évidence, ce ne peut être qu'en montrant comment ce voir s'installe proprement en lui-même de telle sorte que, dans cette immersion primitive de la subjectivité en elle-même, immersion en laquelle elle touche à chaque point de son être, il n'y a ni voir ni ek-stase et, de cette façon, ni doute ni erreur possible.

Cette prise de possession immédiate de soi, c'est l'idée dans son acception cartésienne originelle, c'est l'idée de l'esprit en tant qu'elle diffère de toutes les autres idées (*AT,* VII, 443), en tant que, dépourvue de réalité objective et réduite à sa seule réalité matérielle ou formelle, à la pure *cogitatio,* elle est le pouvoir par lequel celle-ci se révèle à elle-même en tant que *cogitatio* et telle qu'elle est en soi, étant ainsi son autorévélation, la révélation de la pensée elle-même et non pas d'autre chose, d'une altérité, d'une objectivité quelconque – la révélation d'un *cogitatum,* la représentation d'une réalité objective. C'est pourquoi la réalité formelle de l'idée ne désigne pas quelque chose de formel, la simple forme d'un contenu situé hors d'elle, mais, en l'absence de toute extériorité, la propre réalité de la pensée, sa réalité matérielle précisément, à savoir la matérialité phénoménologique de la phénoménalité pure en tant que celle-ci ne consiste plus dans une ek-stasis mais dans l'immanence, dans l'idée. « Par le nom d'idée j'entends cette forme de chacune de nos pensées par la perception immédiate de laquelle nous avons connaissance de ces mêmes pensées » (*AT,* VII, 160). Ainsi les idées sont-elles premièrement chez Descartes les modalités radicalement immanentes de la subjectivité – non les données de la conscience interne du temps mais ce qui, avant toute constitution ou autoconstitution, appartient à la matérialité même de la subjectivité absolue : les sensations, les sentiments, les passions, les craintes, les volitions, tout ce qui doit être considéré comme « des idées qui sont seulement en notre âme » (*AT,* IX, II, 56).

La réduction cartésienne, si l'on veut désigner ainsi le doute, n'a donc rien à voir avec la réduction husserlienne, celle-ci n'en est ni l'élargissement ni l'approfondissement, mais une mésinterprétation ruineuse.

La réduction husserlienne ne met le monde hors jeu que pour prendre en compte sa donation, la conscience du monde comme telle, l'intentionnalité, en sorte que pour Husserl la conscience s'identifie à la conscience du monde et se réduit proprement à elle, la *cogitatio* à la relation au *cogitatum,* la phénoménalité à l'ek-stase. Ce qui est passé sous silence ou plutôt totalement occulté et perdu, dans une telle explicitation, ce n'est rien de moins que l'essence originelle de la subjectivité, à savoir son parvenir originel en soi-même dans l'idée de l'esprit, c'est-à-dire dans une sphère d'immanence radicale où il n'y a ni *cogitatum,* ni intentionnalité, ni monde. L'aporie sur laquelle est venue se briser la phénoménologie husserlienne, son impuissance à conférer un statut phénoménologique à l'ultime constituant, au Je « qui fonctionne en dernière instance », résulte de sa méconnaissance de la dimension la plus originelle de la phénoménalité, dimension aperçue par Descartes en tant que *cogitatio,* en tant que « connaissance de l'âme » dont la *Seconde Méditation* établit qu'elle précède la « connaissance du corps », c'est-à-dire la conscience du monde, et la fonde. Car le voir – par exemple *l'inspectio* de *l'intellectus* – n'est précisément possible que s'il est déjà parvenu en lui-même, dans son voir, afin d'être celui-ci et de pouvoir faire ce qu'il fait.

La réduction phénoménologique husserlienne s'accomplit d'autre part comme un déplacement thématique par lequel la pensée se reporte du monde à elle-même, de telle façon que cette perception de soi est encore intentionnelle et que ce qu'elle perçoit comme son noème, c'est encore l'intentionnalité, une conscience du monde. Celle-ci constitue à la fois le comment et le contenu de l'expérience transcendantale, expérience en laquelle le phénoménologue n'a plus la moindre idée de ce qu'est l'essence de la subjectivité originelle. Cette carence apparaissait dès les premiers efforts de Husserl pour saisir la nature des vécus. « Celui qui conteste la spécificité des vécus intentionnels, qui ne veut pas reconnaître [...] que l'être-objet du point de vue phénoménologique consiste en certains actes dans lesquels quelque chose apparaît ou est pensé comme objet, celui-là ne pourra sans doute pas comprendre comment l'être-objet peut lui-même devenir objectif » (*Recherches logiques,* trad. H. Elie, L. Kekel, R. Scherer, Paris, PUF, 1962, II, p. 162). Parce que l'être du sujet – la « spécificité du vécu » – n'est pour elle que l'être-objet de l'objet,

parce que la subjectivité de ce sujet n'est ainsi que l'objectivité de l'objet, la phénoménologie répète les présuppositions implicites de la pensée classique, présuppositions que la phénoménologie posthusserlienne allait porter à l'absolu.

La réduction cartésienne ne se contente pas d'opérer le déplacement thématique des choses au mode de leur donation, elle trace en celle-ci une ligne de partage entre la phénoménalité de l'être-objet, réputée douteuse, distinguée et circonscrite de cette façon, et, d'autre part, une révélation plus ancienne. Il s'agit, ce qui apparaît (l'étant) étant mis hors jeu, d'une décomposition de l'apparaître lui-même, la subjectivité originelle désignant la façon dont la phénoménalité s'apporte en elle indépendamment de toute médiation ekstatique. C'est par là que les deux premières *Méditations* marquent un tournant décisif dans l'histoire de la pensée humaine, la subjectivité qu'elles introduisent n'est plus l'apparaître grec de l'objet, l'éclosion d'une Nature, le principe de la connaissance et de la science, mais ce qui, les rendant ultimement possibles, demeure toujours inaperçu en elles.

Comment la phénoménalité s'apporte-t-elle elle-même en soi, c'est là toutefois ce qui ne peut rester dans l'ombre ou faire l'objet d'une simple affirmation spéculative, si ce « comment » est la phénoménalité même dans l'irruption de sa Parousie ? Sans doute une méthode qui cherche partout à voir et à saisir dans l'évidence de l'intuition, c'est-à-dire dans l'horizon d'un monde, ce dont elle fait son thème, en l'occurrence la phénoménalisation originelle de la phénoménalité, semble-t-elle inadéquate s'il est vrai que cette phénoménalisation ne se produit pas dans le monde ni comme l'apparition de celui-ci. *L'ultime anonymat sur lequel est venue achopper la phénoménologie husserlienne est le constat de la condition non extatique de la subjectivité absolue et sa simple conséquence.*

Pour ne jamais se lever devant notre regard la subjectivité n'en accomplit pas moins son œuvre en nous, elle est ce regard, ou plutôt son parvenir primitif en lui-même, la semblance première en laquelle il me semble que je vois et *par l'effet de laquelle je vois en effet et suis capable de voir.* Mais c'est cette possibilité ultime de voir (et aussi d'entendre, de toucher, de sentir, d'imaginer, de concevoir, de se souvenir, de vouloir), c'est ce parvenir originel de la subjectivité en elle-même – plus exactement c'est

le mode phénoménologique selon lequel il se réalise qui est maintenant en question. Le parvenir de la subjectivité en soi, c'est son auto-affection, laquelle n'est donc ni un concept ni une présupposition de quelque nature que ce soit, mais le Fait primitif en tant qu'un se sentir soi-même où la phénoménalité se répand en soi, sa première effectuation phénoménologique. En quoi consiste celle-ci ? Ce qui se sent soi-même sans que ce soit dans l'Ek-stase d'un sens ou d'une pensée est, dans son essence, Affectivité. L'affectivité n'est pas quelque chose ; comme forme primitive de l'Affection, elle appartient à la donation de tout ce qui est et la constitue proprement. Elle n'est pas une détermination psychologique juxtaposée aux autres – à la sensation, à l'imagination, à la conception, à la volition, au doute, à la certitude – mais le Comment fondamental conformément auquel chacune de ces modalités advient d'abord à soi, se sent et s'éprouve elle-même ; elle est la matérialité phénoménologique pure de ce s'éprouver soi-même et, de cette façon, la possibilité principielle concrète et l'essence de la subjectivité absolue.

Ainsi y a-t-il, unies dans la subjectivité et définissant ensemble son être, deux affections, deux modalités fondamentales selon lesquelles s'essencifie la donation de tout ce qui nous est donné. Selon la première de ces modalités, l'affection est une affection par le monde, sa structure est l'intentionnalité, la phénoménalité en laquelle elle consiste est l'extériorité transcendantale dont elle assure le déploiement. À cette affection extatique se rapporte par exemple le propos de Husserl : « Effectivement éprouvé est le monde [...] Cela est éprouvé dans un "vivre là-bas" comme étant tout simplement "là perceptivement" » (*Krisis,* § 63). Selon la seconde de ces modalités, l'affection est une affection de la subjectivité non plus par le monde mais par elle-même, une auto-affection, la phénoménalité en laquelle elle consiste est l'affectivité transcendantale, le pouvoir de s'autosentir, identique à l'essence originelle de la subjectivité et qui fait d'elle la Vie. En tant qu'elle se révèle à elle-même dans l'auto-affection de son affectivité, la subjectivité n'est pas seulement la vie, elle est par principe individuelle et singulière, étant l'ipséité comme telle. L'abandon par la méthode phénoménologique de ces déterminations essentielles de la vie subjective que sont individualité et singularité est significatif de son échec.

La philosophie de la subjectivité commence avec la dissociation des deux modalités fondamentales selon lesquelles se phénoménalise la phénoménalité, dissociation inaperçue par la phénoménologie naissante, laquelle s'était cependant donné pour but l'élucidation systématique de la subjectivité. Faute de reconnaître en celle-ci ce qui fait d'elle une subjectivité, elle ne pouvait qu'abandonner son concept et se perdre, en ses développements posthusserliens, dans une pensée du monde. Ainsi la volonté de vaincre l'objectivisme, qui est la tâche éternelle de la philosophie et peut seule lui garder, en dépit de la prétention des sciences positives de tout réduire à leur type de connaissance, un objet en propre, s'achevait-elle, quelles que soient les précautions prises pour la masquer, par une faillite.

À quelques exceptions près qu'il n'est pas possible d'examiner ici (par exemple celle de Maine de Biran, le seul à poser de façon thématique la question de la subjectivité : *existe-t-il un mode d'aperception interne ?*), l'histoire de la pensée humaine ne propose guère de la subjectivité que des figures. Celles-ci revêtent une forme singulière quand elles interviennent dans des doctrines qui se réclament de l'objectivisme scientifique. Ainsi voit-on dans le *Projet de psychologie scientifique* de Freud, de 1895, le « système nerveux » se trouver déterminé par la capacité de ses neurones de recevoir deux sortes d'excitations, celles qui proviennent de l'univers, celles qui ont leur source dans l'organisme lui-même, de telle sorte que, l'« excitation » étant la représentation de l'affection, ses deux modes d'accomplissement en tant qu'excitation exogène ou endogène ne sont que l'inscription dans l'organisme d'une double réceptivité ontologique, la réceptivité transcendantale à l'égard du monde dans le dépliement de *l'ek-stasis,* d'une part, la réceptivité transcendantale à l'égard de soi, l'autoréceptivité de la subjectivité absolue en tant que subjectivité vivante, de l'autre.

Or les lois qui régissent les deux modes de l'affection sont foncièrement différentes. Dans le lieu fini de la lumière extatique l'étant ne paraît que pour autant que le reste de ce qui est se dérobe à cette condition de la présence et ainsi tout ce qui se montre à nous dans l'intuition, dans l'évidence, ne le fait que pris dans une série de ce renvois indéfinis (selon le jeu des horizons prétracés étudiés par Husserl) à ces qui ne se montre pas, avant de disparaître à son tour. À l'auto-affection originelle de la sub-

jectivité absolue en son affectivité, il appartient au contraire et par principe de ne jamais perdre ce qui lui est donné, à savoir elle-même, de telle sorte que, acculée à soi, acculée à l'être et le subissant dans un subir plus fort que toute liberté, elle est ce qu'elle est à jamais. Dans ce pathos de l'être à l'égard de soi et dans son impuissance à rompre le lien du Souffrir primordial qui l'attache à soi comme « se souffrir soi-même » réside l'essence de l'être en tant qu'essence de la subjectivité absolue. La subjectivité est l'être lui-même, le sous-jacent et ce qui persiste identique à soi. Ainsi voit-on dans le *Projet* de 95 le système neuronal, qui figure inconsciemment la subjectivité absolue, ne pouvoir se débarrasser des excitations endogènes et se proposer comme un moi « perpétuellement investi », la possibilité de les mettre à distance n'existant plus, et cela parce que l'affection en tant qu'auto-affection ne cesse jamais, parce que la vie n'a pas le pouvoir de se défaire de soi. Le passage du principe d'inertie, qui tend à l'abolition des quantités d'énergie investies dans l'organisme, au principe de constance, qui se contente d'en abaisser le niveau, camoufle et exprime, dans la langue de la science de 1895, la structure de la subjectivité absolue.

Plus intéressante encore est la figure nietzschéenne. Nietzsche, reprenant la dissociation géniale de Schopenhauer entre la Volonté, qui signifie l'immanence, et la Représentation, qui se fonde dans l'ek-stase, et la poussant jusqu'au bout, refuse d'entrée de jeu la réduction classique de la subjectivité à une conscience d'objet pour la concevoir au contraire comme la Vie. Non seulement il comprend celle-ci comme l'affection originelle de l'être en son pathos (Dionysos) et ainsi comme Affectivité, comme déterminant, d'autre part, toute Imago du monde (Apollon), mais, s'installant délibérément dans la vie pour en expérimenter en lui les possibilités réelles, il découvre l'histoire de la Souffrance et de la joie, et ces dernières comme les catégories phénoménologiques fondamentales en lesquelles consiste proprement notre expérience de l'être. Bien plus, dans ce jeu de l'Absolu avec lui-même il entrevoit leur connexion interne, l'incessant passage des tonalités ontologiques l'une dans l'autre, avant toute production d'image et indépendamment d'elle.

La dernière figure de la subjectivité, ce sont paradoxalement les philosophies de l'Inconscient qui nous la proposent. Car à leur manière con-

tradictoire et confuse, elles disent du moins que le Fond de l'Être n'est pas le Dimensional de la visibilité extatique et qu'il n'est pas non plus d'intentionnalité en lui. Et cela pour autant que, comme auto-affection de la subjectivité absolue, la vie que nous sommes n'a pas de visage et ne se laisse jamais rencontrer ni apercevoir dans un monde.

Aux propriétés qui déterminent chaque fois ce qui est conformément aux modes de sa donation phénoménologique, c'est-à-dire de l'affection qui constitue l'essence de la subjectivité, s'ajoute le fait que tout ce qui nous apparaît dans un Dehors relève d'une irréalité principielle, n'est jamais la substance même de notre vie, qui ignore la Différence de l'ek-stase et ne se produit pas en elle. Ainsi Husserl devait-il, dans la méthode d'élucidation qui est la sienne, délaisser cette réalité au profit de la seule intuition d'essences idéales. Ainsi Schopenhauer et puis Nietzsche et même Freud, croyant en cela s'opposer à Descartes, déniaient-ils à la pensée toute prétention ontologique. Mais ce sont les raisons dernières de cette situation décisive qui doivent être fondées apodictiquement, de même que la possibilité pour une pensée de saisir, toujours sur le mode apodictique, ce qui lui échappe par principe. La philosophie de la subjectivité est à faire – et la phénoménologie à recommencer.



III

LE *COGITO* ET L'IDÉE DE PHÉNOMÉNOLOGIE*

Renonçant au cours d'un entretien forcément limité à exposer l'idée de phénoménologie pour elle-même, nous supposerons qu'elle est à l'œuvre dans certains développements philosophiques qu'elle détermine et où il est possible de la reconnaître. Le fragment philosophique que nous avons choisi pour tenter de lire en lui la téléologie immanente de l'idée de phénoménologie est bien connu, c'est le *cogito* de Descartes.

Ce qui fait aujourd'hui encore le caractère fascinant du *cogito,* c'est qu'il est la recherche d'un Commencement en un sens radical. Qu'est-ce qui commence en un sens radical sinon l'être ? L'être sans lequel rien ne serait s'il n'avait préalablement déployé son essence propre afin de recueillir en elle tout ce qui est. En quoi consiste plus précisément l'initialité de ce commencement radical ? Qu'est-ce qui est déjà là avant toute chose quand celle-ci paraît – sinon l'apparaître lui-même en tant que tel ? L'apparaître, lui seul, constitue l'initialité du Commencement, non pas en tant qu'il façonne le paraître de ce qui apparaît, mais en tant qu'il apparaît d'abord lui-même et en lui-même. C'est dans cette mesure seulement que l'apparaître est identique à l'être, en tant qu'il s'illumine et

* Conférence prononcée à Osaka (Japon) en octobre 1983 et publiée dans *Cartesiana* 3, Osaka, 1984, p. 1-15.

s'allume et que cette traînée lumineuse comme illumination, non pas d'autre chose mais d'elle-même, comme l'apparaître de l'apparaître, expulse le néant et prend sa place. C'est l'effectivité phénoménologique de l'apparaître pur dans sa capacité de constituer par lui-même en lui-même une apparence, c'est le champ tracé et circonscrit par cet auto-apparaître de l'apparaître, c'est l'apparence de ce champ pur qui est l'être. Elle est le commencement, non pas le premier jour, mais le tout premier.

L'apparaître comme tel, Descartes dans son langage l'appelle la « pensée ». Et parce que le déploiement initial de l'apparaître dans son auto-apparaître – la pensée – est identiquement celui de l'être, Descartes crut en effet pouvoir trouver ce commencement qu'il cherchait : je pense, je suis.

Écartons donc d'entrée de jeu un certain nombre de malentendus. Et d'abord la critique que Heidegger avait dirigée contre le *cogito* au moment de *Sein und Zeit,* à savoir que le commencement cartésien n'est point radical car il suppose quelque chose avant lui : une pré-compréhension ontologique au moins implicite, car si je ne savais confusément ce qu'est l'être, comment pourrais-je jamais dire « je suis » ? Seulement Descartes ne dit pas « je suis », il dit « donc je suis ». Loin de surgir sans présupposition, son affirmation résulte de l'élaboration systématique du préalable indispensable à partir duquel seulement la proposition de l'être est possible. Ce préalable n'est rien d'autre que l'apparaître que Descartes nomme « pensée ». La détermination de ce préalable est le contenu de *cogito.* « Nous sommes par cela seul que nous pensons. »[1]

Que l'affirmation de l'être résulte chez Descartes de la seule projection de soi de l'apparaître dans l'apparaître et ainsi de son installation en lui-même, c'est ce qu'atteste l'une de ses réponses cinglantes à Gassendi : « J'admire aussi que vous souteniez que l'idée de ce qu'on nomme en général une chose ne puisse être en l'esprit "si les idées d'un animal, d'une plante, d'une pierre et de tous les universaux n'y sont ensemble", comme si, pour connaître que je suis une chose qui pense, je devais connaître les animaux et les plantes, parce que je dois connaître ce qu'on nomme une

1. Descartes, *Principes,* I, p. 8 (nous soulignons).

chose, ou bien ce que c'est en général qu'une chose. »[1] Ce que c'est en général qu'une chose, Descartes le sait pour autant qu'il sait ce qu'est une chose qui pense, c'est-à-dire dont la substantialité et la matérialité sont la substantialité et la matérialité de la phénoménalité pure comme telle.

L'idée de phénoménologie à l'œuvre dans ce cartésianisme du commencement – et par là nous n'entendons pas celui des *Regulae* mais ce moment unique et inouï de la philosophie occidentale où la pensée prend dans sa vue le Commencement et tente de s'égaler à lui –, l'idée de phénoménologie ici à l'œuvre nous livre trois de ses composantes : 1 / la réduction phénoménologique comme réduction à l'apparaître pur, et cela 2 / par la mise hors jeu de l'étant. Ce départ entre l'apparaître et l'étant, c'est la différence cartésienne de l'âme et du corps. L'âme trouve son essence dans l'apparaître et le désigne proprement, alors qu'il appartient au contraire au corps, et cela par principe, d'être dépourvu du pouvoir de la manifestation. C'est la raison pour laquelle toutes les déterminations corporelles, et par exemple les yeux, sont aveugles. Ce qu'on appelle le mécanisme cartésien ne signifie rien d'autre primitivement que cette hétérogénéité radicale de l'étant à l'égard de la manifestation. Parce que l'âme signifie l'apparaître originel, la « pensée » de Descartes qui constitue l'essence de cette âme n'a rien à voir avec ce que nous appelons aujourd'hui « pensée », c'est-à-dire « penser que », « considérer que », avec quelque chose comme un *meinen*. Le doute est une pensée en ce sens, un considérer que les choses sont douteuses ; la certitude, elle aussi, est un considérer que les choses sont certaines Le *cogito* n'a rien à voir avec le doute, la certitude ou leur échange – comme le montrent les *Réponses aux septièmes Objections* où Descartes reproche à Bourdin d'avoir substitué à la différence essentielle entre les choses qui pensent et celles qui ne pensent pas, la différence inessentielle entre celles qui « considèrent qu'elles pensent » et celles qui « ne le considèrent point »[2]. Soit dit en passant, la plupart des critiques faites au *cogito* répètent la confusion de Bourdin, par exemple celle d'un lacanien croyant réfuter le « je pense, je suis » de Descartes en affirmant : « Je ne suis pas ce que je pense, je suis ce que je ne pense pas. »

1. Descartes, *Réponses aux cinquièmes Objections*, *AT*, t. VII, p. 362, 20-25 (tr. fr., *in* éd. F. Alquié, t. 2, p. 804).

2. Descartes, *Réponses aux septièmes Objections*, *ibid.*, p. 559; 24-29 (tr. fr., *loc. cit.*, p. 1071).

Cependant une troisième composante de l'idée de phénoménologie s'est déjà levée devant nous, même si nous n'y avons pas pris garde. Elle seule nous importe, c'est vers elle qu'il convient de tourner le regard.

Le *cogito* trouve sa formulation la plus ultime dans sa proposition *videre videor* : il me semble que je vois. Rappelons le contexte où s'inscrit cette assertion décisive. Descartes a pratiqué l'*époché* radicale du monde ainsi que de lui-même en tant qu'homme, de son corps, de ses yeux. Que signifie alors voir pour un être qui n'a point d'yeux ? *At certe videre videor, audire, calescere.* À tout le moins il me semble que je vois, que j'entends, que je m'échauffe. Ce qui demeure au terme de l'*époché,* n'est-ce pas cette pure vision, réduite à elle-même, abstraction faite de toute relation à des yeux présumés, à un soi-disant corps, à un prétendu monde ? Seulement si la pure vision subsiste comme telle à titre de « phénomène », ce qui est vu en elle ne subsiste-t-il pas lui aussi, à ce titre, au titre de « simple phénomène », ces apparences sensibles telles qu'elles apparaissent, ainsi précisément prises ? À cette question lourde de conséquences le cartésianisme du commencement a répondu par la négative. Ces apparences ne sont pas telles que je crois les voir car je crois voir des formes réelles alors qu'elles appartiennent peut-être à l'univers du songe où il n'y a rien de réel. Mais une vision qui n'est pas celle des yeux voit tout autre chose que de telles apparences, elle voit que 2 et 3 font 5, que dans un triangle, etc. – et tout cela tombe aussi sous le coup de la réduction. Seulement si de tels contenus clairement aperçus néanmoins sont faux, c'est, ce ne peut être que parce que la vision elle-même est fallacieuse, c'est parce que le voir n'en est pas un.

Le chemin bien connu de l'*époché* cartésienne se creuse sous nos pas. Ce qu'elle accomplissait, dans le rejet de tout ce qui apparaît, c'était, pensions-nous, la libération de l'apparaître comme tel et comme l'ultime fondement. Or c'est ce fondement maintenant qui vacille, c'est l'apparaître lui-même, pour autant que cet apparaître est un voir. Voir est récusé parce que ce qui est vu n'est pas tel que nous le voyons. Qu'est-ce que voir ? Voir, c'est se jeter hors de soi dans un horizon de lumière qui est cette extériorité même, c'est l'ek-sister dans le Dimensional extatique de l'ek-sistence que Descartes appelle la lumière naturelle et dont une déclaration fameuse de la première *Règle* dit qu'elle éclaire toute chose sans être

atteinte ni modifiée par elle. Or c'est cette lumière qui se trouble. Car le doute, par exemple, ne peut accomplir la subversion des essences que s'il met en cause préalablement autre chose, à savoir le milieu de visibilité où elles baignent. C'est donc la possibilité de tout voir, disons c'est l'ek-stasis qui délaisse brusquement la réduction. Mais que reste-t-il alors, que peut-elle encore prétendre tenir en main ?

At certe videre videor – à tout le moins il me semble que je vois. Descartes pose que cette vision, si fallacieuse soit-elle, à tout le moins existe. Mais qu'est-ce qu'exister ? Exister, selon la présupposition du cartésianisme du commencement, veut dire apparaître. *Videor* ne désigne rien d'autre. *Videor* désigne la semblance primitive en laquelle la vision se manifeste et se donne originellement à nous, quoi qu'il en soit de la crédibilité et de la véracité qu'il convient de lui accorder en tant que vision, quoi qu'il en soit de ce qu'elle voit ou croit voir et de son voir lui-même. Dès lors s'élève devant nous, incontournable, inéluctable, la question cruciale que porte en son sein le cartésianisme et peut-être toute philosophie véritable – celle-ci : la semblance qui règne dans le *videor* et le rend possible comme l'apparaître originel et comme l'apparaître à soi en vertu duquel le *videre* s'apparaît d'abord à lui-même et se donne à nous – en vertu duquel il me semble que je vois –, cette semblance première est-elle identique à celle où le voir déploie son essence et se constitue proprement comme un voir ? L'essence originelle de la révélation est-elle réductible à l'ek-stasis ?

Une formulation équivalente à *videre videor* dans le cartésianisme du commencement, c'est le *sentimus nos videre*[1] – nous sentons que nous voyons –, déclaration d'autant plus intéressante qu'elle intervient lorsqu'il s'agit d'opposer à la vision des animaux, qui justement ne voient rien du tout, la vision « humaine », c'est-à-dire la vision effective, laquelle ne consiste pas simplement en *videre* mais n'est telle que si *sentimus nos videre*.

Qu'est-ce que sentir ? Parce qu'après tout voir est un mode du sentir, au même titre qu'entendre ou que toucher, et lui appartient. Bien plus, sentir n'est pas seulement homogène à voir, il y reconduit s'il est vrai que la vision sensible, que l'expérience sensible en général repose sur un voir

1. Descartes, Lettre à Plempius, du 3 octobre 1637 ; *AT*, I, p. 413-414.

transcendantal. Et par là on ne veut pas dire seulement que la perception d'hommes qui passent dans la rue avec leurs chapeaux présuppose la vision de la substance pensante, mais que cette vision elle-même n'est possible que dans l'ek-stasis.

Trois thèses cartésiennes du commencement rendent impossible toute réduction au *videre* de l'ek-stasis immanent à la pensée et constituant sa semblance originelle. La première, que nous avons longuement exposée, est que le voir est trompeur. La seconde est que l'âme ne peut être sentie. Ce qui est ici exclu, ce n'est pas du tout la nature empirique du sentir, nature barrée par la réduction, mais bien « la seule pensée de voir et de toucher », c'est la structure pure de cette pensée, sa structure extatique, qui est mise hors jeu.

La troisième thèse, irréfutable, a été formulée lorsque le hasard a voulu que Descartes soit directement confronté à la question précise que nous posons. Et cela advint lorsque, s'élevant pour une fois au-dessus de son sensualisme grossier, Gassendi a énoncé dans le langage qui était le sien la structure ek-statique de tout sentir possible selon lui. Ce texte extraordinaire déclare que l'extrémité du doigt ne se touche pas elle-même, que l'œil ne se voit point, que l'entendement ne se conçoit point. La condition ontologique structurelle revendiquée par Gassendi pour que l'extrémité du doigt, l'œil, l'entendement, l'esprit entrent dans l'expérience et soient quelque chose plutôt que rien, la condition structurelle de l'apparaître comme tel, c'est la structure oppositionnelle de l'ek-stasis, c'est le venir hors de soi dans lequel l'œil pourra être devant soi et ainsi se voir lui-même. À la question : « Pourquoi et comment il peut se faire que l'œil ne se voie pas lui-même ni que l'entendement ne se conçoive point... », il est répondu que « cette faculté n'étant pas hors de soi... ne peut former la notion de soi-même ». Et encore : « Et pourquoi pensez-vous que l'œil ne se voyant pas lui-même dans soi, se voit néanmoins dans un miroir ? C'est sans doute parce qu'entre l'œil et le miroir il y a un espace... » Et la même chose vaut pour l'esprit : « Donnez-moi donc un miroir et vous pourrez alors vous voir et vous connaître vous-même. »[1]

1. Descartes, *Cinquièmes Objections, ibid.*, p. 292, 8-28 (tr. fr., *loc. cit.*, p. 736).

Le rejet radical par Descartes de ces présuppositions qui sont celles de la philosophie occidentale, c'est-à-dire de la phénoménalité extatique, dans sa prétention du moins à l'originarité, trouve son expression positive dans toutes les définitions techniques que Descartes propose inlassablement et vainement de la pensée, de l'idée. Toutes ces définitions thématisent l'immédiation, à savoir l'originel s'apparaître à soi de l'apparaître tel que, excluant de soi la médiation de l'ek-stasis, il consiste dans le sentir primitif de la pensée en tant que le se sentir soi-même en lequel elle s'éprouve elle-même telle qu'elle est. « Par le nom de pensée, j'entends tout ce qui est tellement en nous que nous en sommes immédiatement conscients... tout ce qui se fait en nous en sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes. »[1] En tant que dans son se sentir soi-même immédiat la pensée exclut l'extériorisation de l'extériorité, elle s'essencifie comme une intériorité radicale. Les définitions cartésiennes de la pensée font signe vers cette intériorité consubstantielle à son essence et identique à son pouvoir – « ce qui est tellement en nous » – et nous conduisent à « cette sorte de connaissance intérieure qui précède l'acquise », proposition si souvent citée que le moment est peut-être venu d'essayer de l'entendre.

La connaissance intérieure est « la connaissance de l'âme », la connaissance acquise est « la connaissance du corps ». Dans la connaissance de l'âme et dans la connaissance du corps, il n'est question ni de l'âme ni du corps, encore moins d'une connaissance qui se porterait tour à tour sur l'âme et sur le corps. En ce qui concerne ce dernier d'ailleurs – c'est-à-dire l'étant – il est tombé sous le coup de la réduction. Connaissance de l'âme et connaissance du corps, ces deux expressions doivent être mises l'une et l'autre entre guillemets, elles désignent l'une et l'autre deux modes purs de l'apparaître et de son accomplissement, la connaissance du corps est l'ek-stasis, qui tombe également sous le coup de la réduction, la connaissance de l'âme est « cette sorte de connaissance intérieure » et encore « immédiate » dont il est question maintenant.

Parmi les objections inconsistantes adressées à Descartes par ses illustres contemporains, se trouve une question philosophique ; elle est

1. Descartes, *Raisons qui prouvent l'existence de Dieu...*, Définitions I et II (*AT*, VII p. 160, 6-16 ; tr. fr., *loc. cit.*, p. 586) et *Principes*, I, § 9.

de Hobbes et mérite d'être citée : « Il est très certain que la connaissance de cette proposition, j'existe, dépend de celle-ci : je pense, comme il nous a été fort bien enseigné. Mais d'où vient la connaissance de celle-ci : je pense ? »[1]

La réponse à cette question cruciale, en effet – c'est la question du *cogito* – est la définition technique de l'idée : « Par le nom d'idée j'entends cette forme de chacune de nos pensées par la perception immédiate de laquelle nous avons connaissance de ces mêmes pensées. »[2] Les pensées sont de l'apparaître, des cristaux d'apparaître, c'est en cela qu'elles diffèrent foncièrement des corps, c'est-à-dire de l'étant. Mais l'apparaître n'apparaît que pour autant qu'il s'apparaît à lui-même. Chaque pensée n'est ainsi une pensée que pour autant que, se révélant à elle-même, elle parvient en soi et rejoint son être propre. Pensée pour Descartes ne veut donc pas dire seulement, comme pour nous, la pensée, dans une sorte de désignation extérieure, mais ce par quoi la pensée parvient originellement en soi-même et se trouve être alors, comme telle, la pensée. Comment maintenant la pensée parvient-elle en elle-même ? Une seconde fois la définition technique de l'idée nous dit : non point par une ek-stasis. Mais au contraire le parvenir originel qui traverse toute pensée et constitue son essence n'est pas un parvenir hors de soi, dans l'extériorité, mais un parvenir de chaque pensée en elle-même, la livre à elle-même, la donne à elle-même – étant ainsi son autorévélation, la révélation de la pensée elle-même et non pas d'autre chose, d'une altérité quelconque, d'une objectivité quelconque. L'idée, prise dans cette signification absolument originelle, nous donne à entendre ce qu'est sa réalité formelle, non la simple forme d'un contenu situé hors d'elle mais, en l'absence de toute extériorité, son unité avec ce contenu radicalement immanent qu'elle est en elle-même en tant qu'identique à elle, à la pensée. Voilà pourquoi, parce que l'idée ne révèle en soi rien d'autre que la pensée, les exemples pris par Descartes pour circonscrire l'idée en tant qu'essence originelle de la pensée se limitent aux modalités immanentes de celle-ci : « Je prends le nom d'idée pour tout ce qui est conçu immédiatement par l'esprit. En

1. Hobbes, in *AT,* VII, p. 173 (tr. fr., *loc. cit.,* p. 602), *Troisièmes Objections,* Alquié, II, p. 602.
2. Descartes, *Raisons qui prouvent l'existence de Dieu, loc. cit. supra,* p. 63.

sorte que lorsque je veux et que je crains, ce vouloir et cette crainte sont mis par moi au nombre des idées. »[1] Toutes les modalités immanentes de la pensée, les sensations, les sentiments, doivent être considérés « comme des idées qui sont seulement en notre âme ». Pour dire cette autoréférence à soi de l'apparaître et son installation en soi-même, cette immanence et ce rejet en soi de la pensée, la proposition « je pense » paraît trop simple. Pour une formulation adéquate du *cogito,* il faudra attendre longtemps, attendre Nietzsche qui dira, non pas « je suis », mais de façon plus rigoureuse et fondamentale, « je suis ce que je suis »[2], posant ainsi en effet l'assise de toutes les grandes analyses de la dernière période de sa pensée.

De la connaissance de l'âme Descartes n'affirme pas seulement son irréductibilité à la connaissance du corps mais encore son primat sur celle-ci, primat si essentiel que c'est à l'établir que se voue la seconde *Méditation.* Ce qui est alors donné à entendre, c'est que la « connaissance du corps », c'est-à-dire le voir en lui-même et en tant que tel – qu'il soit le voir des yeux ou ce qui en reste après la réduction, un attouchement, une imagination ou une inspection de l'esprit – un tel voir en tout cas présuppose, en tant que vision de ce qu'il voit, en tant que jet de ce qui se trouve jeté par-devers lui, l'apparaître à soi de cette vision elle-même, l'autorévélation de son ek-stasis comme différente de celle-ci toutefois et comme son préalable. C'est de cette façon seulement que « la connaissance que nous avons de notre pensée précède celle que nous avons du corps »[3], car si elle lui était identique en tant que connaissance, c'est-à-dire dans l'essence de son apparaître, comment pourrait-elle en être la présupposition ?

C'est ici la troisième composante de l'idée de phénoménologie qui nous interpelle. Montrant, à propos de la chose qui pense, comment la substantialité et la matérialité de cette « chose » sont la substantialité et la matérialité de la phénoménalité pure comme telle, nous y avions déjà fait allusion. J'appelle phénoménologie matérielle celle qui prend en compte la matérialité phénoménologique de la phénoménalité pure, c'est-à-dire

1. Descartes, *Troisièmes Objections et Réponses, AT,* VII, p. 181, 7-10 (tr. fr., *op. cit.,* p. 611-2).

2. Nietzsche, *La Généalogie de la Morale,* III, § 14 (*Œuvres philosophiques,* VII, Paris, Gallimard, Paris, 1971, p. 312).

3. Descartes, *Principes,* I, § 11.

celle-ci dans son effectivité. Une telle phénoménologie n'a pas affaire à des « phénomènes », c'est-à-dire à des contenus de connaissance, se demandant notamment lesquels sont susceptibles d'être posés, en vertu du mode selon lequel ils se donnent à nous, avec un degré de validité déterminé et à la limite exemplaire. Il s'agit uniquement de ce mode de donation et finalement de la phénoménalité pure en laquelle il consiste : celle-ci doit être prise en considération et apportée à l'apparence. À vrai dire, c'est la phénoménalité pure comme telle qui s'apporte elle-même à l'apparence en vertu de son pouvoir propre. La phénoménologie matérielle n'a d'autre dessein que de lire dans cette phénoménalité accomplie la structure de son mode d'accomplissement, c'est-à-dire sa matérialité phénoménologique. L'opposition structurelle du *videor* et du *videre* en laquelle s'épuise le cartésianisme des commencements n'est philosophiquement fondée que si l'opposition des deux modes primitifs selon laquelle se matérialise la phénoménalité signifie que c'est l'apparaître dans la matérialité de son apparaître qui diffère chaque fois. Bien plus, si ledit projet cartésien vise à établir non seulement une dissociation radicale entre ces deux modes de la phénoménalité mais en outre une hiérarchie entre eux, telle que l'un d'eux seulement échappe à la réduction, alors ce qui doit être montré c'est comment en effet, en un tel surgissement primitif de la phénoménalité, tout ce qui se phénoménalise en lui et lui appartient s'y montre tel qu'il est, dans sa réalité. Car c'est seulement en reconnaissant dans le mode de sa présentation effective et dans la matérialité phénoménologique pure de cette présentation quelque chose comme une omni-exhibition de soi-même qu'on peut affirmer que semblable manifestation en est une d'absolue et d'indubitable. Descartes a-t-il jamais une seule fois désigné la substance phénoménologique de l'apparition comme s'auto-attestant elle-même, comme s'auto-présentant en elle-même et telle qu'elle est, comme le fondement et l'essence de toute vérité absolue ?

L'article 26 des *Passions de l'âme* répond à cette interrogation dernière. Développant une problématique pré-scientifique conformément à la thèse générale du *Traité,* à savoir l'action du corps sur l'âme par l'entremise des nerfs et des esprits animaux, se tenant ainsi aux antipodes de la réduction, il fait brusquement retour à celle-ci. Est évoquée de nouveau la situa-

tion du sommeil mais aussi de la veille que rien ne permet de distinguer l'une de l'autre. Ce que le dormeur ou le veilleur pense voir ou sentir dans son corps est mis hors jeu, le voir et le sentir de nouveau récusés dans leur prétention d'atteindre la vérité, rejetés hors de sa sphère, tandis que le se sentir soi-même ou plutôt sa matérialité et sa substantialité phénoménologique pure, à savoir l'affectivité de cette auto-affection originelle, cette affectivité en général et toutes ses modalités se trouvent marquées soudain du sceau de l'absolu. Elles se révèlent dans la substantialité de leur phénoménalité propre, dans leur affectivité et par elle, comme elles sont en elles-mêmes, et aucune illusion n'a pouvoir contre elles. « Ainsi souvent lorsqu'on dort, et même quelque fois en étant éveillé, on imagine si fortement certaines choses qu'on pense les voir devant ou les sentir en son corps, bien qu'elles n'y soient aucunement ; mais, encore qu'on soit endormi ou qu'on rêve, on ne saurait se sentir triste et ému de quelque autre passion, qu'il ne soit très vrai que l'âme a en soi cette passion ».

Ainsi l'opposition cruciale du cartésianisme du commencement, celle du *videor* et du *videre,* se répète-t-elle, dans une phénoménologie matérielle, surdéterminée ou plutôt fondée par la substantialité phénoménologique des modes fondamentaux de l'apparaître, elle se propose maintenant comme celle de la passion et de la perception : « On peut être trompé touchant les perceptions qui se rapportent aux objets qui sont hors de nous, ou bien celles qui se rapportent à quelques parties de notre corps, mais [...] on ne peut l'être en même façon touchant les passions, d'autant qu'elles sont si proches et si intérieures à notre âme qu'il est impossible qu'elle les sente sans qu'elles soient véritablement telles qu'elle les sent. »

En tant que possibilité ultime de la pensée, c'est-à-dire l'apparaître, l'affectivité règne sur tous ses modes et les détermine tous secrètement. Chez Descartes lui-même, ne voit-on pas ce règne de la passion s'étendre étrangement ? Passions *stricto sensu* qui se « rapportent à l'âme », mais aussi qui se rapportent aux objets, à notre corps, elles sont circonscrites chez Descartes, c'est vrai, non seulement en raison de leur affectivité intrinsèque mais aussi, on le sait, par la construction transcendante de la *permixtio*. Mais le corps tombe sous le coup de la réduction. Dira-t-on que celle-ci est provisoire ? Il s'en faut de beaucoup : en tant que variation eidétique, le doute libère ce qui demeure. En ce qui concerne la relation

de l'affectivité et du corps au sens où l'entend Descartes, la réduction signifie ceci : dans la matérialité phénoménologique de la phénoménalité pure de l'apparaître originel en tant que cette matérialité est l'affectivité, et dans la dimension phénoménologique constituée par elle, « le corps » n'est pas compris et ne le sera jamais.

Risibles sont d'ailleurs en général toutes les tentatives d'explication de l'affectivité pour autant qu'elles la présupposent inévitablement comme cela même qu'elles prétendent expliquer. Quoi qu'il en soit d'ailleurs du contenu dogmatique du cartésianisme et de ses théories, ne voyons-nous pas la passion s'étendre bien au-delà du domaine qui leur est assigné, au point de prendre en elle par exemple la volonté infinie, et cela pour autant que celle-ci est considérée dans sa possibilité la plus intérieure, c'est-à-dire justement dans son inhérence possible à la pensée : « Et bien qu'au regard de notre âme, ce soit une action de vouloir quelque chose, on peut dire que c'est aussi en elle une passion d'apercevoir ce qu'elle veut. »

Or devant cette intuition aveuglante de l'affectivité comme constituant la première venue à soi de l'apparaître, l'auto-affection originelle en laquelle il s'apparaît lui-même et surgit dans l'apparence de sa phénoménalité propre, le regard cartésien se détourne : l'affectivité n'est pas l'essence de la pensée, sa substance – à savoir cette substantialité phénoménologique de la phénoménalité pure – elle lui advient non en vertu de ce qu'elle est et comme identique au pouvoir qui la produit, mais comme un accident la contraignant de l'extérieur, comme son trouble, de telle sorte que le principe de la réduction est de nouveau bafoué.

Le cartésianisme est alors la proie d'une dialectique inexorable qui a d'ailleurs une signification absolument générale et le dépasse de beaucoup. Si ce n'est plus l'affectivité qui construit de l'intérieur l'apparaître et le rend possible en sa semblance première, lui octroyant l'effectivité de sa matière phénoménologique, où réside alors le pouvoir par lequel la phénoménalité advient, quelle est la substance phénoménologique de cette première advenue ? C'est l'ek-stasis, c'est la lumière de l'extériorité qui se pro-pose comme l'unique référence du concept de la phénoménalité et par suite de la phénoménologie elle-même. L'immanence prescrite par toutes les définitions cartésiennes de la pensée et de l'idée n'est plus

qu'une simple prescription et devient fragile dès que se dérobe son assise phénoménologique. C'est la lumière, plutôt, la lumière de l'ek-stasis et de tout ce qu'elle fonde, de la représentabilité et de la ratio, qui va fournir cette assise et, se substituant subrepticement à l'immédiation de l'apparaître, prendre sa place, une place que, en son invisible retrait du monde, il laisse toujours libre. Ainsi s'accomplit l'oubli du commencement et sa perte. Le cogito est démembré, la semblance première du *videor* s'abolit en celle du *videre*, la « pensée » cartésienne n'est plus l'âme, elle n'est plus la vie, mais son contraire, elle est devenue la pensée des modernes, la connaissance.

Comment s'accomplit chez Descartes l'obnubilation du *videor* par le *videre* et son oubli progressif, c'est ce que montre déjà la fin de la seconde *Méditation*, minée par une contradiction profonde. D'une part il s'agit de montrer que la connaissance de l'âme est plus aisée que celle du corps et que tous les pouvoirs qui lui servent à connaître celui-ci doivent être connus d'abord en eux-mêmes, au sein d'une semblance plus originelle. D'autre part, sous prétexte de mieux saisir cette connaissance de l'âme et justement parce qu'elle est immanente à celle du corps, c'est celle-ci en réalité qui est thématisée. Les facultés de l'âme deviennent des facultés de la connaissance et sont appréciées comme telles.

La troisième *Méditation* accentue ce glissement. Se produit en premier lieu une substitution décisive, la substitution au *cogito* lui-même de sa relation au *cogitatum,* c'est cette relation ou plutôt le *cogitatum* lui-même qui devient le thème de l'analyse. Il s'agit d'accroître la connaissance mais d'abord de la fonder définitivement, comme si le *cogito* ne l'avait pas fait. L'oubli du *videor* comme immédiation du *videre* le révélant originellement à lui-même tel un voir alors irréductible et incontestable, laisse la place à un tout autre projet, celui de le légitimer médiatement par la véracité divine, laquelle doit être lue dans l'idée de Dieu comme *cogitatum* et renvoie ainsi à l'inventaire des *cogitata* et au problème de leur statut. Le *cogitatum* doit échapper à la réduction par lui-même – ce qui signifie que l'être pensé, l'être représenté, l'être vu, si l'on s'en tient à lui tel qu'il est pensé, représenté, vu, est indubitable. Mais l'être-vu comme tel, le fait d'être vu considéré comme une condition phénoménologique, abstraction faite de ce qui est vu, c'est la vue elle-même, c'est le voir se déployant dans son

espace de lumière. La semblance originelle de son immédiation essentielle inaperçue en lui, le *cogito* n'est rien de plus qu'un tel voir, son apparaître est celui du *cogitatum,* l'apparaître en lequel le *cogitatum* n'est que *cogitatum.* La lecture heideggérienne du *cogito* dans *Nietzsche* II, avec ses graves manquements, avec sa réduction explicite et délibérée du « je pense » à un « je me représente », se situe à ce niveau. Mais on n'en finirait pas s'il fallait citer toutes les interprétations qui ramènent la phénoménalité du *cogito* à la lumière de la *Règle* I, par exemple celle de Guéroult, au terme de laquelle le *cogito* cartésien est un *cogito* kantien, voire fichtéen. Derrière ces méprises se tient une présupposition absolument générale : privée en effet de sa dimension d'intériorité radicale, réduite à une condition de l'objectivité et de la représentation, constituant bien plutôt cette structure, la subjectivité du sujet n'est plus rien d'autre que l'objectivité de l'objet.

Ce qu'opère la troisième *Méditation,* c'est donc tout autre chose que le déplacement thématique du *cogito* au *cogitatum,* c'est la réduction du premier à n'être que la condition du second. Or une telle réduction, en laquelle se perd l'essence de la vie, ne s'accomplit pas seulement de manière subreptice, à l'insu en quelque sorte de Descartes ou de son lecteur, elle est revendiquée quand le *cogito* devient le critère de toute vérité possible et cela en tant que « perception claire et distincte » de ce qui est connu, et quand le *cogito* devient la première de ces vérités, soit le contraire de ce qu'il est, à savoir une évidence.

Toutefois l'immédiation de l'apparaître, parce qu'elle est aussi celle du savoir, ne se laisse pas si facilement oublier et le cartésianisme, dans ses aperçus les plus fulgurants, y renvoie. Dès lors se crée, sur le plan de la technicité philosophique du cartésianisme, une situation singulière : tous les concepts clés de la pensée cartésienne – pensée, idée, aperception, perception, clarté, distinction, confusion, obscurité – renvoient tour à tour aux deux modes selon lesquels se phénoménalise la phénoménalité et à leur matérialité spécifique. De cette amphibologie constante résulte un texte illisible sans les repères que peut seule lui fournir une phénoménologie matérielle. D'autant que ce n'est pas seulement le contenu de ces concepts qui varie du tout au tout mais le jeu relationnel dans lequel ils sont pris change lui aussi selon la dimension de l'apparaître dont ils cherchent à fixer les lois. Ainsi pour circonscrire la phénoménalité originelle,

exclusive de l'ek-stasis, Descartes va-t-il employer les mots de l'ek-stase et de la connaissance, subsumant sous une terminologie monotone deux ordres irréductibles. Quant au jeu relationnel de ces concepts amphibologiques, bornons-nous aux indications suivantes :

1 / Clarté est identique à confusion et à obscurité dans le cas où elle désigne l'immédiation de l'apparaître, c'est-à-dire une seule essence, claire en tant qu'elle accomplit l'œuvre de la phénoménalité, obscure en tant que la matière phénoménologique de cet accomplissement est l'affectivité. Ainsi en est-il au § 46 des *Principes* I où Descartes déclare : « Lorsque quelqu'un sent une douleur cuisante, la connaissance qu'il a de cette douleur est claire à son égard ». Il convient de ne pas confondre cette connaissance avec le faux jugement qui fait que ce quelqu'un s'imagine ressentir la douleur dans la partie blessée du corps « encore qu'il n'aperçoive rien clairement que le sentiment et la pensée confuse qui est en lui ». À la clarté et à l'obscurité en tant qu'identiques dans l'essence originelle de l'apparaître, il appartient de ne pouvoir se changer l'une dans l'autre, étant toujours le Même, à savoir cette dimension où la phénoménalité se déploie dans l'invisible, de telle manière que rien de ce qui grandit en elle ne s'en va jamais hors d'elle, de même que rien de ce qui se tient hors d'elle ne parvient non plus en elle, de telle manière que ce qui est vivant l'est à jamais.

2 / Clarté en tant qu'opposée à la confusion et à l'obscurité est celle de l'ek-stasis et indique donc une unique essence, claire en tant qu'elle ouvre le lieu où se concentre la lumière, obscure en tant que ce lieu de lumière s'entoure d'ombre, à savoir de l'horizon non thématisable de toute ex-position extatique. Clair ou obscur est l'étant en tant qu'il advient à la condition d'ob-jet, en sorte qu'il ne revêt jamais ces caractères en lui-même mais seulement dans son exposition et par elle. Clarté et confusion sont ici des déterminations phénoménologiques pures consubstantielles à la phénoménalité de l'ek-stasis et prescrites par elle. Elles construisent ensemble la phénoménalité du monde dont la méthode cartésienne tente de façon pathétique d'exorciser la finitude essentielle.

Ainsi *cogito* ne veut pas dire une chose mais bien deux, non seulement différentes mais hétérogènes – à tel point que leur co-appartenance à l'origine et leur être-ensemble dans cette co-originarité est sans doute l'un

des problèmes majeurs de la philosophie. N'est-il pas extraordinaire que le plus cartésien des cartésiens ait été conduit à dire, sur le phénomène irréductible et incontestable que la doctrine se donnait explicitement comme point de départ et d'appui assuré, exactement le contraire de ce qu'avait formulé son auteur Descartes, à savoir que le *cogito* n'est pas une évidence ni la plus claire de toutes, mais un abîme d'obscurité, qu'il n'est pas une connaissance ni la première de toutes, mais ce dont nous n'avons aucune connaissance seulement concevable, que l'âme par conséquent n'est pas plus aisée à connaître que le corps, mais inconnaissable au contraire et, bien plus, que le seul savoir que l'on soit en mesure d'acquérir à son sujet ne puisse l'être que par analogie avec le savoir du corps et à partir de celui-ci, que finalement l'idée d'âme, au lieu de constituer le préalable et le fondement de toute connaissance ne peut jouer un tel rôle, et cela pour cette raison ultime qu'elle n'existe pas, pas pour nous en tout cas. Mais le plus surprenant, c'est sans doute qu'avec de telles propositions et en dépit de leur opposition terme à terme aux thèses cardinales du cartésianisme, Malebranche, loin de s'écarter d'elles en propose pour la première fois et peut-être la dernière une répétition radicale allant au plus initial de ce commencement, dans la fulgurance de la vision métaphysique.

La définition cartésienne de l'homme comme âme, c'est-à-dire comme phénoménalité pure, pose de graves problèmes. Très largement, le monde culturel auquel nous appartenons procède de ceux-ci et de l'incapacité de lui apporter une solution adéquate. Est-ce un hasard si aujourd'hui dans presque tous les domaines les recherches en cours se définissent par un rejet implicite ou explicite du cogito, mais si leur lieu commun aussi est une totale incompréhension à son égard ? Les problèmes posés par une définition phénoménologique de l'homme n'en subsistent pas moins, prenant souvent l'allure de difficultés insurmontables. Seule peut-être une phénoménologie matérielle sera en mesure de les affronter, seule une telle phénoménologie se donnera des moyens à la mesure de sa tâche.

IV

SUR L'*EGO* DU *COGITO**

Au *cogito* de Descartes s'attache une question décisive, celle de l'*ego*. Que signifie le fait extraordinaire que la remontée vers le commencement et le principe universel de toute chose aboutissent à la position de l'*ego* et, qui plus est, d'un *ego* particulier, celui-là qui dit non pas « il est pensé », non pas « il y a », mais « je pense, je suis » ? Est-ce parce que ce mouvement en retour vers l'origine, se déployant selon l'implication de ses évidences cardinales, se trouve être accompli par un individu empirique particulier, en l'occurrence Descartes ou encore par tout un chacun pour peu qu'il se montre capable de répéter ce jeu d'implications ? Seulement *ego* surgit en même temps que *cogito,* au terme de la réduction et par elle, quand il n'y a plus ni individu empirique ni monde. *Ego* concerne le Commencement lui-même et habite en lui. *Ego cogito* veut dire que dans le surgissement originel de l'apparaître – que Descartes appelle la pensée – l'ipséité est impliquée comme son essence même et comme sa possibilité la plus intérieure. Cette contemporanéité dans l'essence de la phénoménalité pure et de l'ipséité, Descartes ne l'explique pas autrement que sous

* Publié dans J.-L. Marion (dir.), *La Passion de la raison. Hommage à Ferdinand Alquié,* Paris, PUF, 1983, p. 97-112.

cette forme : « *Nam quod ego sim qui dubitem, qui intelligam, qui velim tam manifestum est, ut nihil occurrat per quod evidentius explicetur.* »[1]

À quel point les commencements importent en philosophie, on le voit à ceci que, bien que Descartes ait pris soin de renvoyer la connexion de l'ipséité et de la pensée à ce qu'il y a de plus initial dans le Commencement, parce qu'il n'a pas cru devoir poursuivre plus loin l'élucidation de cette connexion, l'être de l'*ego* est resté totalement indéterminé, en sorte qu'ont été produites à son sujet les affirmations les plus gratuites et les plus contradictoires tout au long de l'histoire de la philosophie et encore aujourd'hui. Et Kant lui-même, confronté à ce problème et ne pouvant l'éluder, se trouva totalement incapable d'assigner un fondement quelconque à cette simple proposition « je suis ».

Ce qui fait l'intérêt du commentaire heideggérien du *cogito* dans *Nietzsche* II, c'est qu'il aborde de front cette question. L'analyse, il est vrai, paraît grevée d'une confusion grave qu'il convient tout d'abord d'écarter. On sait que, selon Heidegger, à chaque époque de son histoire l'être se destine à nous de telle façon qu'il se donne dans le retrait de son être le plus propre. Avec le *cogito,* qui inaugure la métaphysique des Temps modernes, cette obnubilation atteint son point extrême, quand l'homme se prend pour le *subjectum,* usurpant les prérogatives de l'être et prétendant les mettre en œuvre. L'homme se pose donc lui-même à partir de lui comme le fondement de la vérité, il s'érige en chaque domaine en tant que centre et mesure de toute chose. Cette « libération de l'homme pour la nouvelle liberté »[2], laquelle consiste négativement dans le rejet de toute vérité autre, « révélée, biblique, chrétienne », etc., et positivement dans le fait d'étendre à tout étant sa législation, « son autonome législation », implique cependant de la part de l'homme, pour autant que cette législation doit être « sûre d'elle-même » et capable d'assurer son comportement au milieu de l'étant, qu'il s'assure d'abord de soi. L'autofondation de l'homme comme auto-assurance (certitude de soi) du fondement de toute vérité possible, c'est à quoi prétend le *cogito.*

1. *Deuxième Méditation, AT,* VII, 29, 4-7 = Alquié, II, 186. La traduction française dit pauvrement : « Car il est de soi si évident que c'est moi qui doute, qui entend et qui désire qu'il n'est pas ici besoin de rien ajouter pour l'expliquer » (*AT,* IX-I, 23 = Alquié, II, 421).

2. Heidegger, *Nietzsche,* trad. Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, II, 119.

S'il s'agit de mesurer ce que fut réellement la visée du *cogito,* force est de reconnaître que, loin d'établir l'homme au centre de sa problématique, il l'exclut bien plutôt de façon radicale, et cela dans la réduction : ce qui subsiste n'a ni yeux, ni oreilles, ni corps, ni appartenance au monde, ni quoi que ce soit de semblable, c'est seulement le premier apparaître selon l'effectivité phénoménologique pure et irréductible de son apparaître à soi. Quant à l'homme, son idée dans le cartésianisme constitué ne peut se faire jour que plus tard, lorsque le regard déjà a glissé du *cogito* au *cogitatum* et que, dans le système de la représentation *cogito/cogitata,* la considération de l'un de ceux-ci et de son caractère étrange (l'idée de Dieu) conduit à penser que ce système précisément n'en est pas un et ne se supporte pas lui-même. L'homme n'intervient dans le cartésianisme qu'au moment où il se découvre fini, nullement donc comme un fondement.

Mais comment, selon Heidegger lui-même, l'homme aspire-t-il à un tel rôle ? Non pas en tant qu'homme assurément, mais seulement en tant que *cogito.* Ce n'est pas un étant, c'est une structure ontologique et, qui plus est, la structure de la phénoménalité pure comme telle qui peut seule constituer le fondement de toute vérité possible. C'est de façon arbitraire que, dans le commentaire heideggérien, l' « homme » interfère sans cesse avec le « sujet » cartésien ou avec la subjectivité baptisée subjectivité « humaine ». La question est seulement celle de l'essence de la phénoménalité, de l'essence de la « pensée » et de sa possible réduction à celle de la représentation.

Pareille réduction, selon Heidegger, caractérise le cartésianisme et plus généralement la subjectivité moderne. *Cogitare* veut dire *percipere,* « prendre possession de quelque chose, s'en emparer... au sens de le disposer devers soi, de la manière dont on pose quelque chose devant soi, dans le fait de se le re-présenter »[1]. Parce que *cogitare, percipere* signifient « poser devant soi », ils veulent dire la même chose que *Vorstellung* dans la double signification de *vorstellen* et de *vorgestelltes,* soit « le fait d'amener-devant-soi et ce que l'on-a-amené-devant-soi et dans le sens le plus large ce-qui-est-rendu-visible »[2]. Dans ce disposer devers soi du

1. *Ibid.,* 122.
2. *Ibid.*

représenter, le représenté n'est pas seulement donné mais dis-posé en tant que disponible, établi et assuré comme ce sur quoi l'homme peut régner en maître. De par son lien avec le *dubitare* qu'il rejette mais dont il procède, *cogitare* est en rapport avec l'indubitable, son acte de poser devant « n'admet rien en tant que posé et certain, c'est-à-dire pour vrai, qui ne soit sanctionné devant lui en tant que tel ». Mais si le représenter en tant que poser devant est « un poser en toute sûreté », qu'est-ce qui le rend utilement possible, « qu'est-ce qui doit être posé en tant que sûr ? »[1]. À cette question l'*ego* apporte la réponse, se proposant ainsi non pas simplement comme uni à la représentation, mais comme constituant sa possibilité intrinsèque et ce qui en fait une de certaine et d'assurée. « Tout *ego cogito* est *cogito me cogitare* ; tout "je/me/représente / je pose devant moi/quelque chose" du même coup "me" représente/me pose devant moi/, moi qui me représente quelque chose/qui pose quelque chose/(devant moi, dans mon représenter). Tout re-présenter humain est selon une manière de parler qui prête aisément au malentendu, un "se"-représenter, un "se" poser devant soi. »[2] Il ne s'agit pas, bien sûr, d'affirmer qu'en toute représentation le moi se pro-pose comme son corrélat de telle sorte que, me représentant par exemple la cathédrale de Fribourg, je devrais en outre me représenter moi-même en même temps qu'elle, à côté d'elle, comme ob-jet, d'une manière vague et marginale à tout le moins. C'est de façon beaucoup plus essentielle et précisément par une nécessité d'essence que le moi qui se re-présente se pro-jette devant soi et s'implique dans sa propre représentation : pour autant qu'en celle-ci tout représenté possible se trouve être représenté au moi qui se représente, devant lui, par-devers lui. Ainsi le moi est-il présupposé en toute représentation, non pas *a posteriori* comme l'ob-jet qu'elle découvre, mais *a priori* comme appartenant à la constitution du champ à l'intérieur duquel cette découverte se fera, et cela en tant qu'un tel champ se construit précisément comme jeté par lui, devant lui, par-devers lui – en tant que cette rétro-référence au moi donc est identique à la structure de ce champ et à son déploiement.

1. *Ibid.,* 123, 124.
2. *Ibid.,* 124.

Parce qu'il confond le moi avec l'homme, Heidegger peut alors écrire : « Parce que, dans tout acte de représenter, c'est l'homme qui se re-présente auquel, dans cet acte de re-présenter, le re-présenté de cet acte est dis-posé, l'homme qui se le représente se représente lui-même avec ce qu'il représente dans chaque acte de représenter – non pas après coup mais à l'avance, du fait que lui qui/re-présente / qui pose *devant soi,* porte à chaque fois devant *soi* le re-présenté »[1]. Si donc dans la structure de la représentation le moi est ainsi impliqué comme le par-devers quoi de tout représenté et comme le terme implicite de cette rétro-référence, il s'ensuit que toute conscience d'objet en tant que conscience d'un re-présenté est identiquement et d'abord conscience de soi, de ce soi ob-jeté à l'horizon de la représentation et comme son fondement. Car le Soi est proprement sous-jacent à celle-ci, s'étendant sous elle comme ce à partir de quoi elle se déploie et à quoi, jetée par-devers lui, elle revient. « Pour l'acte de représenter, écrit Heidegger, le Soi de l'homme est essentiellement ce qui en constitue le fondement. Le Soi est *subjectum.* »[2]

Ainsi prend forme et se constitue une théorie de *l'ego* et de son être, une théorie du « je suis », laquelle se donne pour une explication de la proposition fondamentale de Descartes : *ego cogito ergo sum.* Encore une fois, une telle explication, avec la théorie de l'ipséité qu'elle comporte, se produit à partir d'une présupposition décisive dont elle n'est à vrai dire que le développement et en quelque sorte la simple lecture, la présupposition selon laquelle cogito veut dire je me représente. Il n'y a donc pas de conclusion du *cogito* au *sum,* mais plutôt la reconnaissance dans la structure de la représentation du « je » qui s'y déploie nécessairement et, à la limite, lui est identique. Et cela s'accomplit comme suit. Parce que dans sa représentation tout objet se trouve ob-jeté, op-posé à qui se le représente, celui-ci, le représentateur, est déjà là en tant que celui qui a dis-posé par-devers soi l'objet et qui donc, plus fondamentalement, dans cette dis-position *par-devers soi,* s'est déjà dis-posé soi-même. « Car dans la représentation humaine d'un objet il se trouve que par celui-ci, *en tant que* se tenant à l'encontre et re-présenté, cela même "à l'encontre" de quoi se

1. *Ibid.,* 125.
2. *Ibid.,* 126.

tient l'objet et ce devant quoi il est posé – c'est-à-dire le représentateur – s'est d'ores et déjà disposé devers soi, en sorte que l'homme en vertu de cette dis-position de soi devers soi-même peut, en tant que celui qui se représente/quelque chose/ dire "je". »[1] Et voilà pourquoi – si on laisse de côté l' « homme » qui n'a rien à faire ici pour ne retenir que le « je » immanent à la représentation – on peut dire qu'il n'y a en réalité aucune inférence du *cogito* au *sum,* parce que le *sum* du représentateur, à savoir sa dis-position par-devers soi dans sa représentation, est identique à celle-ci et la constitue proprement. *Cogito* et *sum* veulent dire la même chose : je dis-pose par-devers moi, je me re-présente. « Le "je" dans le "je suis" – notamment le re-présentateur n'est dans le re-présenter et pour cet acte pas moins connu que l'objet représenté. Le "je" – en tant que "je suis celui qui se représente" – est *si* certainement dis-posé à la représentation qu'aucune induction, si concluante fût-elle, ne saurait jamais atteindre la certitude de cette dis-position devers soi-même de celui qui (se) re-présente. »[2]

Or, si l'on se reporte au texte cartésien, force est de reconnaître qu'on ne trouve à aucun moment en lui la moindre allusion à une problématique comme celle ici développée par *Nietzsche* II et selon laquelle l'ipséité serait tributaire de la structure de la représentation et compréhensible à partir d'elle. Bien au contraire, la brève, énigmatique et fulgurante irruption de l'*ego* dans la *Seconde Méditation* se situe à ce moment ultime de la réduction où le doute est seul au monde, où, plus exactement, il n'y a plus aucun monde ni par conséquent aucune représentation. C'est un élément purement immanent réduit à lui-même, à lui seul, à sa réalité formelle abstraction faite de toute réalité objective, que tient alors en main Descartes et c'est en lui justement qu'il lit l'ipséité de l'*ego.* En lui comme identique à lui, à son essence, à l'essence suprême : car il n'y a rien au-delà en quoi l'on pourrait reconnaître plus évidemment cette irruption de l'ipséité, aucune essence dans la manifestation plus originelle de laquelle l'*ego* pourrait se manifester plus originellement – *« tam manifestum est ut nihil occurrat per quod evidentius explicetur ».* Mais cette essence est celle de la mani-

1. *Ibid.,* 129-130.
2. *Ibid.,* 130.

festation. Il faut donc affronter cette double évidence, à savoir que l'essence originelle de la phénoménalité exclut de soi la représentéité et que c'est précisément par l'œuvre de cette exclusion qu'elle s'essencifie en soi-même comme un Soi.

À la première démonstration suffira le rappel du texte des *Passions de l'âme* (I, § 26) qui, poussant la réduction à son comble, affirme que tout ce qui est représenté, loin d'être assuré par cet acte de la représentation, se trouve au contraire douteux et incertain, comme par exemple tout ce que je crois voir ou imaginer dans une représentation pure réduite à elle-même, c'est-à-dire « en rêve », alors que, « qu'on soit endormi et qu'on rêve, on ne saurait se sentir triste ou ému de quelque autre passion, qu'il ne soit très vrai que l'âme a en soi cette passion ». C'est l'immanence à soi de la détermination affective, de la tristesse, ou ce que Descartes appelle en général la réalité formelle de l'idée, qui constitue, elle seule, le site de la certitude et de la vérité absolues, lesquelles, en tant que certitude de soi et que vérité renvoyant à soi, s'autolégitimant, consistent justement dans ce premier apparaître à soi en soi de l'apparaître. Qu'en ce surgissement originel de la phénoménalité, la représentation n'ait rien à faire, on le voit à ceci que la sensation, par exemple la douleur, est tout entière ce qu'elle est dans l'immanence de son affectivité sans être d'abord posée devant soi par-devers soi : pour être certaine de soi elle n'a pas besoin de cette venue à l'ob-stance, sa souffrance lui suffit. Si donc on considère la sensation en elle-même et, ainsi que Descartes nous invite à le faire, indépendamment de son être-représenté dans le corps propre ou dans l'objet, on comprend que c'est justement en elle-même, dans l'auto-affection de son affectivité, que l'être lui advient. Dans l'extériorité de la représentation au contraire, hors de l'immanence de la pensée (cette immanence de la pensée que Descartes appelle la pensée), « hors de notre pensée nous ne concevons en aucune façon quelle chose c'est que cette couleur, cette douleur, etc. »[1].

La critique cartésienne des qualités secondes nous découvre alors sa signification abyssale : accomplir un partage ultime entre ce qui est mort et ce qui est vivant. Les sensations sont de la vie, elles se déploient où la

1. *Principes de la Philosophie*, II, § 68.

vie déploie son être, là où il n'y a ni *ek-stasis* ni monde, dans l'intériorité radicale de ce que Descartes appelle l'âme. Certes, on concédera aux phénoménologues qu'il y a des qualités transcendantes – le ciel est bleu, le fleuve est serein – et il me semble bien que c'est au pied que j'ai mal. Mais la qualité qui s'étend dans la chose – la couleur sur la surface colorée, la douleur dans le pied – n'est que la représentation irréelle, l'ob-jection d'une impression réelle vivante, laquelle s'auto-affecte et s'auto-impressionne dans son affectivité et seulement en elle. En sorte que là où s'accomplit le se sentir soi-même qui la détermine comme une pure tonalité affective et une pure impression, et comme de la vie, il n'y a point d'espace – que ce soit l'espace de la chose ou celui du corps organique dans lequel l'impression est ob-jetée. Preuve en est le rêve où il n'y a aucun espace réel et où il semble pourtant au dormeur que le mur est jaune. Preuve en est l'illusion de l'amputé qui n'a point de pied et n'en éprouve pas moins sa douleur : celle-ci n'a d'autre être que son être impressionnel, à savoir son pur s'impressionner soi-même. Preuve en est, plus radicalement, les sentiments purs comme la tristesse et la joie, lesquels n'ont pas de réalité objective, mais seulement une réalité formelle, sont tout entiers dans l'âme et ne peuvent en conséquence devoir leur être à une représentation qu'ils ne comportent pas.

Il ne faut pas seulement contester l'affirmation de Heidegger selon laquelle « le représenter *(percipere, co-agitare, cogitare, repraesentare in uno)* est un trait fondamental de tout comportement humain, même non cognitif »[1], il faut la renverser. Non seulement les « comportements » non cognitifs comme les sentiments, les passions, la volonté sont chez Descartes totalement étrangers au représenter, mais cette hétérogénéité radicale constitue en général et définit la dimension originelle du *cogito.* Pour cette raison les comportements cognitifs dans leur appartenance au *cogito* – l'idée dans sa réalité formelle et en tant que modalité de l'âme – ignorent eux aussi le représenter. La parenthèse heideggérienne accolée au représenter – *percipere, cogitare, repraesentare in uno* – réalise donc un amalgame la *perceptio* et la *cogitatio* originelles n'ont rien à voir avec le *repraesentare in uno,* comme on peut le voir dans les définitions explicites de la *cogi-*

1. *Nietzsche,* II, *op. cit.,* 346.

tatio par l'immédiation, dans les multiples usages du concept de *perceptio* qui se réfèrent à cette même immanence – pour n'en retenir que deux qui coupent court à toute discussion : « Celles [nos perceptions] qui ont l'âme pour cause sont les perceptions de nos volontés... »[1] ; « on peut généralement les [les passions de l'âme] définir des perceptions ou des sentiments ou des émotions de l'âme, qu'on rapporte particulièrement à elle... »[2]

Seulement, s'il n'est pas possible de remonter plus haut qu'à cette immédiation principielle, c'est à elle aussi qu'il incombe de fonder l'essence de l'ipséité, l'essence de l'*ego*. Que Descartes ne se soit pas préoccupé d'élucider plus avant cette occurrence ultime, ou qu'il n'ait pas cru pouvoir le faire, n'empêche qu'il a situé explicitement en elle, dans la semblance la plus primitive de la pensée, ce qui fait d'elle non pas seulement la pensée, l'être, le « il y a », mais un « je pense, je suis ». Or la phénoménalisation originelle de la phénoménalité s'accomplit comme ipséité pour autant que l'apparaître s'apparaît à lui-même dans une auto-affection immédiate et sans distance, indépendamment donc de l'*ek-stasis* et de la représentation – de telle sorte que ce qui l'affecte et se montre à lui, c'est lui-même et non quelque chose d'autre, c'est sa propre réalité et non quelque chose d'irréel, de telle sorte que s'affectant lui-même et constituant lui-même le contenu de son auto-affection, il est comme tel un Soi, le Soi de l'ipséité et de la vie. Car le Soi est l'identité de l'affectant et de l'affecté, il est l'être où il n'y a rien d'autre que lui-même, où tout ce qui est est lui-même, et qui est lui-même tout ce qu'il est. Un tel être, Descartes l'appelle l'âme, nous l'appelons la vie. Car la vie est ce qui s'éprouve soi-même et tout ce qu'elle éprouve, tout ce qui l'affecte, ne l'affecte que sous cette condition préalable qu'elle s'affecte elle-même en soi.

Parce que l'ipséité réside dans l'essence immanente de la pensée, la prétention au contraire de fonder l'*ego* sur le voir de la représentation constitue un paralogisme d'autant plus trompeur qu'il peut se prévaloir d'une « apparence », laquelle toutefois doit être lue et déconstruite comme suit. Car il est vrai que tout acte de re-présenter en tant qu'un se re-présenter, c'est-à-dire un re-présenter à soi-même, en tant que l'acte de

1. *Les Passions de l'âme*, § 29, *AT*, XI, 343 = Alquié, III, 967.
2. *Ibid.*, § 27, *AT*, XI, 349 = Alquié, III, 974.

s'ob-jeter et de s'op-poser, implique que le représenter (le représentateur) se pro-jette à l'horizon de son acte comme ce à quoi, par-devers quoi est op-posé tout ce qui lui est opposé. Mais ce n'est pas parce que l'ob-jeté et l'op-posé lui sont représentés et s'opposent à lui, que le représenter est un Soi, c'est parce qu'il est un Soi et porte déjà le Soi en lui qu'il peut *se* représenter ce qu'il se représente, qu'il peut se pro-jeter par-delà l'opposé comme ce à quoi et par-devers quoi l'opposé est opposé, qu'il peut et doit s'opposer d'abord soi-même et se dis-poser soi-même par-devers soi – que toute conscience d'ob-jet est une conscience de soi. Le Soi n'est impliqué dans la représentation comme son *subjectum* que parce qu'il est présupposé par elle, et présupposé comme ce qu'elle ne produit pas, n'explique pas mais présuppose justement comme l'autre d'elle-même, comme le fondement qu'elle est impuissante à fonder.

Il faut donc renverser toutes les propositions dans lesquelles Heidegger prétend lier l'*ego* à la représentation et le tirer d'elle. À l'affirmation que dans l'*ego cogito* « le "je" y est entendu en tant que le soi sur quoi le re-présenter en tant que tel revient par essence se poser et est ainsi ce qu'il est »[1], on doit répondre que c'est parce que le « je » y est déjà entendu, parce qu'il s'est déjà constitué en lui-même, hors de la structure du représenter, que celui-ci en effet « est ainsi ce qu'il est », ce qui est préalablement en possession de soi comme d'un Soi-même pour pouvoir *se* représenter quoi que ce soit.

Inverse également l'ordre des choses, l'énoncé selon lequel « parce que... à l'acte de re-présenter appartient le rapport à celui - qui - se - re-présente et que devers celui-ci se rassemble toute représentéité de la chose représentée, c'est pourquoi celui - qui - se - re-présente quelque chose et qui de ce fait se peut nommer "je" est, en un sens accentué, sujet..., soit cela même vers quoi en outre, à l'intérieur du fond sous-jacent de la représentation, tout retourne »[2]. Car celui qui se représente, à qui dans le représenter se rapporte et vers lequel revient tout représenté, celui-là ne peut se nommer « je » que s'il l'est déjà en lui-même et par lui-même, sur le fond en lui de l'essence propre de l'ipséité. Sinon il en irait ici du « je » du « je me représente » comme

1. *Nietzsche, op. cit.*, II, 133.
2. *Ibid.*, 131.

de l'arbre dont on dit qu'il se reflète dans le fleuve et que celui-ci lui renvoie son image. Comme si le fait, pour l'image, d'être posée devant l'arbre, devant lui, et d'y renvoyer, de renvoyer à lui, l'arbre, faisait de ce dernier un *ego*, comme si un pronom réfléchi suffisait à faire surgir, là où elle est requise, l'ipséité de cet *ego*.

Mais, dira-t-on, l'arbre ne se représente pas vraiment son image, il ne se transcende pas vers elle. En effet, il ne pourrait le faire, le re-présenter ne peut poser devant soi ce qui renvoie ainsi à son soi, il ne peut se pro-jeter comme le Soi par-devers qui se déploie toute représentéité, que s'il est d'abord un Soi : les relations protentionnelles et rétro-référentielles, loin de pouvoir constituer l'essence de l'ipséité, la présupposent au contraire. Et cette présupposition est double. Elle signifie d'une part que l'ipséité est immanente à la représentation comme sa condition puisqu'il n'y a de se représenter que par elle. Elle signifie en second lieu que, impliquée dans la représentation, l'ipséité n'est pas expliquée ni fondée par elle. Ce n'est pas parce qu'il y a un « devant soi » ou un « par-devers soi » qu'il y a un Soi, mais au contraire parce qu'il y a un Soi et que l'essence de l'ipséité vit en lui, que quoi que ce soit peut se déterminer par rapport à lui. Or le Soi n'existe ni dans le « devant » ni dans le « par-devers », lesquels ne sont même pas possibles comme tels, par eux-mêmes. Le Soi est un phénomène de la vie, surgissant dans l'intériorité radicale de son auto-affection, en même temps qu'elle, identique à elle. Que le « devant » et le « par-devers » n'existent pas comme tels, par eux-mêmes, mais seulement comme « devant soi » et « par-devers soi », sous la condition préalable de ce Soi, cela veut dire : l'intériorité est la condition de toute extériorité, le Soi est la condition de la représentation.

Le paralogisme heideggérien se laisse plus aisément reconnaître dès qu'on le réfère au contexte cartésien qu'il prétend éclairer. Car il est vrai que Descartes a cherché un fondement absolument inébranlable de la vérité, une assurance et une certitude dernières, et il a cru les trouver dans l'*ego cogito*. C'est parce que cet *ego* doit servir de support à tout l'édifice de la connaissance qu'il importe d'établir en premier lieu sa consistance pour autant qu'il est identifié à la pensée. Mais la question est justement de savoir comment prend corps une telle consistance, ce qui fait dans l'*ego*

cogito qu'il s'autolégitime et s'autofonde lui-même de manière à pouvoir servir de fondement assuré à tout le reste. « La consistance de moi-même en tant que *res cogitans* consiste dans la sûre et stable détermination du re-présenter, dans la certitude conformément à laquelle le soi est porté devant soi-même. »[1]

Deux thèses soigneusement imbriquées l'une à l'autre sont ici avancées. La première est la définition de l'*ego* en tant que représenter : « je suis en tant que je me représente »[2]. La seconde pose que c'est justement en tant que re-présenter que l'*ego* est certain et assuré de soi, et cela parce qu'il se pose devant soi et se tient fermement lui-même dans cet acte par lequel il s'élance vers soi. En tant que l'*ego* « se re-présente », « dans la sûre et stable détermination du représenter », naît « la certitude conformément à laquelle le soi est porté devant soi-même ». C'est dans la structure certaine de cette position devant soi d'un Soi fermement tenu par soi, que seront dès lors possibles toute vérité et toute certitude concernant ce qui sera recueilli en une telle structure et porté en elle à la condition de l'ob-jeté. Ainsi dès que le Soi s'est défini comme un « se re-présenter » et assuré de lui-même en tant que tel, il s'assure du même coup de tout ce qu'il se re-présente : « ... non seulement mon *être* se trouve essentiellement déterminé par cet acte de représenter mais (...) mon représenter, en tant que la détermination *re praesentatio,* décide de la présence de toute chose représentée, c'est-à-dire de la présence de ce qui est entendu en elle, c'est-à-dire de l'être de celui-ci en tant qu'un étant. »[3] Sur la certitude préalable de la position de soi devant soi repose donc celle de tout ce qui se pose devant le soi et se trouve ainsi re-présenté par lui, en même temps que lui. « Ce sur quoi toutes choses se trouvent replacées comme sur un fondement inébranlable est la *pleine essence de la représentation même.* »[4]

Seulement, dans le cartésianisme du Commencement, tout ce qui est re-présenté et ne tient sa validité que d'être placé sur ce *subjectum* de la représentation, tout ce qui apparaît en lui, dans cette proposition du Soi à soi-même, est balayé par la réduction, jeté hors du domaine de toute cer-

1. *Ibid.,* 132.
2. *Ibid.,* 131.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.,* souligné par Heidegger.

titude possible et frappé de nullité. Et cela advient pour autant que l'apparence produite dans l'opposition à soi comme identique à celle-ci n'est pas susceptible de s'assurer de soi-même – pour autant que le voir qui se meut dans cette apparence et lui emprunte sa lumière en est un de douteux. Loin de se donner à titre de « fondement inébranlable », la « pleine essence de la représentation même » se désagrège et part en lambeaux. La radicalité de l'effort cartésien se mesure à ce rejet de la représentation, qui pourrait être illusoire, et au fait que, en dépit de ce rejet et de tout ce qu'il emporte, ou plutôt grâce à lui, une voie est frayée vers un fondement véritable.

Que celui-ci soit l'*ego* n'est possible qu'à une condition, qu'il ne soit pas celui de la représentation en tant que telle, à savoir un *ego* dont l'ipséité trouverait son essence dans celle de la représentation et serait constitué par elle. Non seulement un tel *ego* se perdrait, en même temps qu'elle, dans la réduction – mais il y a plus : aucun *ego* n'est possible dans la représentation et par elle, pour autant que la structure de l'opposition est celle de l'altérité, de telle manière que tout ce qui se montre au Soi et l'affecte dans une telle structure est par principe autre que lui. Affecté par cet autre le Soi ne peut l'être par lui-même et par sa propre réalité, il ne peut justement être un Soi : ce qui s'affecte soi-même et dont tout l'être est constitué par soi.

À quoi s'ajoute le fait que pour Descartes la représentation ne pro-pose jamais la réalité, ce qu'il appelle la réalité formelle, mais seulement la réalité objective de l'idée, à savoir une image de la réalité, un double, une copie, un équivalent irréel qui figure la réalité, y renvoie mais n'est pas elle. Ce qui advient dans la représentation est à la fois l'autre et l'irréel, soit le contraire de l'*ego* cartésien, à savoir le Soi-même qui porte en soi la réalité et la définit. Qu'un soi maintenant se pro-pose à lui-même dans la re-présentation et qu'il se re-présente à lui-même, cela ne peut s'entendre qu'en un sens très particulier, en un sens restrictif : le Soi pro-jeté dans la représentation et représenté en elle n'est justement qu'un soi re-présenté, non pas le Soi réel qui projette et qui pose devant soi, mais un Soi irréel, co-ob-jeté à l'horizon de la représentation comme ce qui accompagne tout ob-jeté, pour autant que celui-ci a la signification d'être tel, jeté devant le soi, à lui, par-devers lui. Ainsi le Soi co-objeté

appartient-il à une telle signification comme le terme, irréel comme elle, qu'elle implique et auquel elle renvoie.

Or d'une part ce Soi re-présenté n'est possible qu'à partir du Soi réel et comme sa simple représentation, sa pro-jection. Mais ce n'est pas, d'autre part, ce soi irréel qui est affecté : rien d'irréel, rien de représenté ne forme jamais le lieu d'une affection possible, mais seulement ce qui s'auto-affecte originellement en soi-même : le Soi réel, le Soi vivant. C'est devant celui-ci, en réalité, à lui, par-devers lui qu'est re-présenté tout représenté ; que ce représenté implique encore dans sa visée conscientielle, dans sa représentéité, un soi irréel, n'est que la représentation du procès réel de la représentation et de ce fait essentiel qu'en lui c'est au Soi, à un Soi réel que se présente tout représenté possible. La prétendue lecture de l'ipséité dans la structure de la représentation suppose la confusion du Soi qui pro-jette et qui est affecté avec le Soi pro-jeté, la réduction du premier au second, lequel n'est cependant que la représentation du premier et le présuppose.

Que dans le cartésianisme du Commencement la représentation ne constitue jamais le fondement, on le voit encore à ceci que, pas plus que celle de l'ipséité, elle ne saurait définir l'essence de la certitude et de la vérité. Sans doute l'étant ne parvient-il à la condition d'étant vrai et certain que dans le re-présenter et par lui, en tant que, posé devant lui et dis-posé par-devers lui, il se montre à lui et se trouve être comme tel vu, vrai, certain. La certitude, la vérité, l'étant ne les tient de sa re-présentation que pour autant toutefois que le représenter est en lui-même et préalablement vrai et certain. C'est précisément, selon Heidegger, parce que le poser/dis-poser devant soi/par-devers soi en est un de ferme et d'assuré que tout ce qu'il tient en lui est à son tour vrai, certain. Tel n'est pas le cas pour Descartes : tenir fermement devant soi, se représenter, voir, tout cela n'est encore que douteux. « Quelque chose de vrai, écrit Heidegger, c'est ce qu'à chaque fois et à partir de lui-même [le représenter] amène clairement et distinctement devant soi et qu'ayant ainsi amené devant soi (re-présenté) il dis-pose devers soi, afin de poser avec sûreté le représenté dans semblable dis-position devers soi. La sûreté de semblable représenter est la certitude. Le vrai dans le sens de celle-ci est le réel. L'essence de la réalité de ce réel réside dans la stabilité et la consistance de ce qui est repré-

senté dans la représentation certaine. Cette stabilité exclut l'inconsistance du poser ici et là, allant et venant dans tout représenter, tant qu'il doute. Le représenter, libre de doute, en est un clair et distinct. »[1]

Seulement, le doute de Descartes n'atteint pas seulement le représenter inconsistant qui « pose ici et là », mais tout représenter comme tel, y compris celui qui pose de façon stable, tenant fermement devant soi le représenté et le maintenant dans la clarté de son évidence. Parce que le doute n'est pas une modalité du représenter, mais loge dans son essence, ce qui sera « libre du doute » ne peut plus être ce représenter lui-même, fût-il clair et distinct : tout le cartésianisme du Commencement s'épuise dans la recherche et la mise au jour d'un fondement de la représentation, d'une certitude absolue qui loin de consister dans « la sûreté du représenter », lequel n'en a justement aucune par lui-même, doit bien plutôt l'établir.

Pareille tâche est confiée à l'*ego*. Non pas à l'*ego* pro-jeté dans le se re-présenter et par lui, *ego* re-présenté aussi douteux que sa représentation et dont on a vu aussi qu'il faudrait d'abord reconnaître sa possibilité propre, à savoir l'essence de l'ipséité en lui. Fonder le re-présenter, seule le peut une problématique qui, cessant de faire fond sur lui, sur son voir et ce qu'il voit, établit d'abord l'existence de ce voir, à savoir son se sentir soi-même tel que – toute représentation, fût-elle fausse – n'en subsiste pas moins, en dehors d'elle et de son voir, le phénomène originel de son auto-affection. C'est dans cette forme originelle de la pensée par laquelle celle-ci parvient immédiatement en soi, indépendamment de tout re-présenter, c'est dans l'anti-essence de la représentation, non dans celle-ci, que Descartes avait cherché la certitude absolue qui doit fonder celle de la représentation elle-même. Avant d'étendre à l'infini le règne de la représentation et de la science, avant d'offrir à son saccage toute la Terre, le cartésianisme du commencement l'avait préalablement marqué d'une limite infranchissable.

L'interprétation heideggérienne de l'*ego cogito* n'est pas innocente, de ses graves manquements elle tire le bénéfice qui constitue sans doute son

1. *Ibid.,* 342 ; dans le texte heideggérien le mot entre crochets est « l'homme », que nous remplaçons, pour l'intelligibilité de la problématique, par « le représenter ».

but inavoué : l'insertion de cet *ego* dans « l'histoire de la métaphysique occidentale ». Ce qui est perdu alors, ce n'est pas seulement la possibilité de fonder quelque chose comme un *ego* en général mais, du même coup, ce qu'il y a de plus initial dans le Commencement, cette phénoménalité de l'âme plus étrangère sans doute à la représentation que celle d'où procède l'histoire de la métaphysique occidentale – que la vérité des Grecs et de Heidegger lui-même.

V

LE *COGITO* DE DESCARTES ET L'IDÉE D'UNE PHÉNOMÉNOLOGIE IDÉALE*

Je voudrais proposer une lecture phénoménologique du *cogito* de Descartes. Semblable projet suscite immédiatement les plus grandes réserves. Celles-ci se lient à l'intention même de comprendre une pensée à partir d'une autre, venue plus tard. Cette pensée ultérieure, plus élaborée peut-être, a subi de nombreuses influences, elle présente des procédures, des systèmes de conceptualisation qui n'existaient pas au temps où se sont formées les doctrines qu'on cherche à éclairer. Mais au lieu d'éclairer, cette projection rétroactive ne risque-t-elle pas de falsifier ce qui était contenu dans les intuitions qu'on voudrait réactiver ? Une lecture phénoménologique du *cogito* peut-elle être autre chose qu'une « interprétation » ?

À une condition et à une seule : à la condition que le *cogito* de Descartes constitue l'acte de naissance de la phénoménologie elle-même. En ce cas une lecture phénoménologique du *cogito* n'est pas seulement possible, elle est la seule possible. Que la phénoménologie définisse la seule voie d'accès à ce qui est pensé et doit être pensé dans le *cogito,* c'est ma première thèse.

* Texte dont une première version a donné lieu à une conférence prononcée, sous le titre « Le cogito de Descartes », au séminaire dirigé par J.-L. Marion à l'École Normale Supérieure de la rue d'Ulm, le 9 janvier 1991. Le texte que nous publions ici a été retouché et rebaptisé en 1996, en vue d'une conférence prononcée la même année à l'École Normale Supérieure de la rue d'Ulm.

Mais cette thèse n'est vraie qu'avec l'ajout de cette précision essentielle : la phénoménologie qui doit nous servir de guide pour parvenir à l'intuition enfouie du *cogito,* n'est pas ce que nous entendons aujourd'hui sous ce titre, à savoir ce mouvement de pensée inauguré avec éclat par Husserl, poursuivi par Heidegger et les autres philosophes qui se sont nourris de leur inspiration. Cette phénoménologie husserlienne ou heideggérienne, je l'appelle la phénoménologie historique. Qu'elle se réclame de Descartes et notamment du *cogito,* ou qu'au contraire elle le critique explicitement, dans les deux cas, cette phénoménologie a manqué ce qui est en jeu dans le *cogito.* Saisir celui-ci dans sa radicalité, seule est en mesure de le faire une phénoménologie idéale, qui serait ce qu'elle doit être.

Mais enfin, demandera-t-on, si ce n'est pas celle de Husserl, de Heidegger ou d'un autre qui est susceptible de nous introduire dans la vérité cachée du *cogito,* à qui s'adresser, quelle phénoménologie s'acquittera de cette tâche ? Celle qui prend naissance dans le *cogito* et s'identifie à lui – soit une phénoménologie idéale capable de définir son objet aussi bien que les moyens de l'atteindre. Or comprendre le *cogito* à la lumière de la phénoménologie qui prend naissance en lui, n'est-ce pas là un cercle ? Le *cogito,* ajoutera-t-on, est vraiment difficile à comprendre s'il ne peut se comprendre qu'à partir de lui-même dans une sorte d'autocompréhension dont nous saisissons mal pour le moment la nature.

Essayons de montrer tout d'abord pourquoi le *cogito* est en effet si difficile à comprendre. Cette difficulté tient au fait que sous ce terme de *cogito* on entend deux choses totalement différentes. D'une part une problématique, c'est-à-dire un mouvement de pensée procédant par une série d'implications et d'évidences et visant à cerner une certaine réalité. Ce procès de pensée présente une structure déterminée à laquelle je viens de faire allusion en parlant d'implications, d'évidences, etc., mais sa structure la plus générale, c'est la structure de la pensée elle-même, et cela parce que ce procès est précisément celui de la pensée, son déploiement selon des modalités qui lui sont propres[1].

1. Ce procès de pensée qu'est le *cogito* s'exprime à travers un certain nombre de textes ; c'est donc aussi un procès langagier, qui ne peut être totalement indépendant de la langue ni de sa morphologie propre. D'où l'importance de savoir si les textes sont écrits en français ou en latin, à défaut de l'être en grec. En tant que procès de pensée et que procès langagier, ces textes

Par *cogito* on doit entendre d'autre part ce qui est visé dans la problématique qui s'exprime à travers différents textes cartésiens, cette « réalité » que le procès de pensée s'efforce de saisir dans sa nature véritable. Quelle est donc cette réalité, quel est le thème des *Méditations* et notamment de la *Seconde* ? C'est la nature de l'esprit humain. Or cette nature de l'esprit est la pensée, l'essence de la pensée. Le *cogito,* selon la double acception que nous venons de lui reconnaître, est donc le procès de pensée qui vise à saisir l'essence de la pensée. D'où l'idée de réflexivité qui se lie souvent au *cogito* chez les commentateurs.

Voici ma seconde thèse : c'est que l'essence de la pensée que vise à saisir la problématique du *cogito* n'a aucun rapport avec la nature ou l'essence de la pensée qui se déploie dans cette problématique, dans ce procès de pensée. Si nous disons dans les deux cas « pensée » – *cogito, cogitatio* –, les réalités désignées par un même mot sont cependant séparées par un abîme, infranchissable, inconcevable, en sorte que c'est cette désignation de deux « choses », foncièrement hétérogènes et irréductibles l'une à l'autre, sous un même terme et, semble-t-il, un même concept, qui constitue l'obstacle majeur à l'intelligence du *cogito.* D'où il suit que toute tentative pour fonder cette intelligence sur l'étude des textes et des mots, sur le langage, est un non-sens. Seule l'intelligence préalable du *cogito* peut donner éventuellement un sens aux mots et aux problématiques dans lesquelles nous tentons de l'exprimer.

Il convient donc ici d'esquisser une première fois la structure de ces deux « réalités » confondues de façon ruineuse dans l'énoncé *« cogito »,* à savoir d'une part la structure de la pensée se déployant sous forme d'implications dans les deux premières *Méditations* par exemple, d'autre part l'essence de la pensée que cette problématique s'efforce de cerner. La structure de la pensée se déployant en problématique, nous la saisirons

racontent une certaine histoire qui n'est pas sans analogie avec celle que racontent d'autres textes, philosophiques, voire littéraires ou dramatiques. Selon certains, le *cogito* appartient précisément à un genre littéraire, c'est par exemple une sorte de drame mettant en place une véritable intrigue qui tient le lecteur en suspens. Ou encore, c'est un exercice spirituel comme ceux que l'on pratiquait à l'époque. En tant que texte philosophique, drame avec intrigue, exercice spirituel, c'est en tout cas un objet culturel, justiciable de tous les types d'analyse que réclament des objets de ce genre : analyse historique, sociale, psychanalytique, mais d'abord grammaticale, logico-grammaticale, logico-mathématique, puisque en tout cas il s'agit d'un texte.

sous l'intitulé *« cogitatio - cogitatum »*. L'essence de la pensée à laquelle se réfère cette problématique, nous la saisirons sous l'intitulé « *cogito* sans *cogitatum* » – présupposant ainsi que quelque chose existe comme un *cogito* sans *cogitatum,* comme une *cogitatio* sans réalité objective et que, bien plus, c'est ce *cogito,* cette *cogitatio* sans *cogitatum* qui constitue exclusivement et essentiellement ce qu'a d'abord en vue Descartes.

Si nous comparons ces deux énoncés : *« cogito cogitatum »* / « *cogito* sans c*ogitatum* », un doute nous vient : peuvent-ils véritablement désigner deux « réalités » foncièrement différentes, exclusives l'une de l'autre ? Celles-ci ne comportent-elles pas au contraire un élément commun, celui qu'indique *cogito* – de telle sorte que le premier énoncé apparaît plus riche, comprenant, outre le *cogito,* le *cogitatum* dont le second énoncé manifeste l'absence ? À moins que – et c'est déjà le moment de réaffirmer notre thèse – *« cogito »* dans « *cogito* sans *cogitatum* » ne signifie tout autre chose que *« cogito »* dans *« cogito cogitatum »,* que le premier cogito, à vrai dire, n'ait aucun rapport avec le second.

Que veut donc dire *cogito* dans *« cogito cogitatum »* ? Cet énoncé en apparence si simple, nous nous tenons dans l'impossibilité de l'entendre dès que nous le considérons comme le prototype formel d'une structure à deux termes, présente dans de multiples ramifications possibles. Par exemple je pense que l'arbre perd ses feuilles, ou encore je pense l'arbre sans feuilles, je l'imagine ainsi, etc. *Cogitatum,* c'est ici l'arbre avec ou sans feuilles, perçu ou imaginé ou conçu. Et de même que le *cogitatum* est un étant – l'arbre –, de même *cogito* renvoie à moi qui me tiens devant l'arbre, ou qui l'imagine, ou qui m'en souviens.

Si nous suivons Descartes cependant, nous devons barrer immédiatement la dernière proposition avancée. L'arbre, le *cogitatum,* est un étant, sûrement pas le *cogito* de ce *cogitatum*[1]. Qu'est donc le *cogito* de l'arbre, qui n'est en rien semblable à celui-ci, qui n'est aucun étant mais l'apparaître de cet arbre ou autrement dit, sa « conscience » ? C'est justement là notre question, laquelle suffit à montrer que tout accès au *cogito* ne peut être

1. « Je ne suis point cet assemblage de membres, que l'on appelle le corps humain. Je ne suis point un air délié et pénétrant répandu dans tous ces membres, je ne suis point », etc. Cf. Descartes, *AT,* VII, p. 27, 17 sq. (tr. fr., *in Œuvres philosophiques,* II, éd. F. Alquié, Paris, Garnier, 1973, p. 419).

que phénoménologique. La question : en quoi consiste cet apparaître – l'apparaître de l'arbre, le *cogito* du *cogitatum* ?

Réfléchissons plus avant sur ce dernier. Nous avons dit : le *cogitatum,* c'est dans le cas présent l'arbre, avec ou sans feuilles. Mais ce pourrait être le chemin ou l'homme sur le chemin ou son image ou son souvenir ou son idée ou telle œuvre d'art ou la beauté, etc. Toutefois si chaque terme cité, en dépit de sa différence d'avec tous les autres, est dit le *cogitatum,* c'est qu'en réalité le *cogitatum* n'est ni l'arbre, ni l'homme, ni son souvenir, ni telle proposition mathématique. Plus exactement chacun de ces termes n'est le *cogitatum* qu'en tant qu'il est pensé – *qua cogitatum.* Mais le *cogitatum qua cogitatum,* c'est le *cogito* purement et simplement, le *cogito* du *cogitatum.*

Il nous faut donc corriger ce qu'une première approche de la structure *cogito/cogitatum* comporte de préphilosophique. Nous pensions, suivant en cela le texte mot à mot, qu'elle implique deux termes, le *cogito* d'un côté, le *cogitatum* de l'autre – moi qui me représente d'une part, ce que je me représente d'autre part. Et nous comprenons maintenant qu'il n'en est rien : le *cogito* ne s'oppose nullement au *cogitatum,* il ne diffère en rien de celui-ci pour peu que nous pensions le *cogitatum* en tant que tel, le « en tant qu'il est pensé » de l'arbre. *Cogito,* dans *cogito cogitatum, cogito* lorsque je pense l'arbre, c'est l'être-pensé de l'arbre, c'est le fait qu'il est pensé, c'est la pensée en tant que telle et rien d'autre. Le *cogito* est donc identique au *cogitatum* saisi en lui-même – *qua cogitatum.*

Dans le langage qui sera très vite celui de la philosophie classique, ladite opposition du *cogito* et du *cogitatum* est celle du sujet et de l'objet. Ici encore quoi de plus simple et de plus évident : le sujet qui pense d'une part, l'objet – l'arbre – qu'il pense de l'autre. N'est-il pas étrange, toutefois, que la pensée se tienne du côté de l'arbre, autour de lui, dans le fait qu'il est pensé et n' « est » que comme tel, aussi bien que « dans » le sujet ? Cette énigme se dissipe dès que nous comprenons que le sujet n'est rien d'autre que le fait que l'arbre est pensé, que son être-pensé. Mais l'être-pensé de l'arbre, c'est le fait qu'il est un ob-jet, qu'il se tient là devant, dans ce premier dehors qu'est l'objectivité en laquelle seule tout étant peut devenir objet. Le sujet ne s'oppose pas à l'objet mais à l'étant, il est ce qui, s'opposant à l'étant, fait justement de lui ce qui se tient devant, l'ob-jet. Le sujet, c'est l'objet comme tel ou, comme nous le disions pré-

cédemment, le *cogitatum qua cogitatum.* Seulement le se tenir devant de l'ob-jet et ainsi de tout étant devenant un objet, c'est identiquement ce qui lui permet de se montrer, son apparaître – l'apparaître de l'arbre, son *cogito.*

Tournons-nous encore un moment vers le destin historique du *cogito* et notamment vers Kant qui pèsera si lourd sur la phénoménologie historique – sur Heidegger plus encore que sur Husserl. *Cogito,* je pense, pour Kant, c'est le sujet et il est très remarquable que ce sujet est ici considéré en lui-même indépendamment de la question de son être, de tout passage du *cogito* au *sum* réputé un paralogisme. Ce sujet pur, déchargé de la question de son être propre, réduit à un pur « je pense », n'est cependant rien de fermé sur soi, tout au contraire : ses structures sont celles de l'objectivité, du « se tenir devant », lequel se déploie selon les intuitions pures de l'espace et du temps et les catégories de l'entendement, de telle façon que formes et catégories ne sont que les conditions de tout phénomène que pour autant qu'elles font voir. Et elles le font pour autant que le « se tenir devant » les habite toutes également. En chacune d'elles, c'est ce « se tenir devant », cet être-posé-devant qui rend visible.

Être posé devant, c'est être représenté. Dire que le « je pense », le sujet est le sujet de la représentation, c'est dire que la représentation fait voir, c'est elle qui est *cogito, cogitatio.* En tant qu'elle fait voir, la représentation est également fondatrice de l'être. Être, c'est être représenté, c'est être en tant que représenté. Que tout cela vienne d'Aristote, Heidegger nous le laisse entendre lorsque, parlant de l'état de repos qui caractérise la *Physique* d'Aristote, il écrit : « La maison qui s'élève là-bas *est* du fait que, posée dehors par son aspect, *exposée* dans le non-occulté, elle s'élève sous cet aspect. S'élevant, elle repose, repose dans ce dehors de son aspect *(in diesem Aus des Aus-sehen).* »

Il suffit de projeter rétroactivement sur Kant cette lecture heideggérienne d'Aristote pour comprendre ce qu'est en son essence le *cogito* de Descartes. *Cogito,* selon les affirmations explicites et réitérées de Heidegger, veut dire « je me représente » et ne veut dire que cela. Le trait le plus décisif du *cogito* de Descartes, c'est qu'il est lié à l'idée de certitude. Le *cogito* émerge du doute mais ce doute s'effectue en vue de l'indubitable, en relation à celui-ci et pour lui. Maintenant qu'est-ce qui est certain,

qu'est-ce qui est indubitable ? Deux choses à vrai dire. Ce qui est certain, c'est l'arbre, non pas en lui-même mais seulement en tant qu'il est représenté, c'est-à-dire posé devant, dis-posé, exposé dans ce Devant, dans l'apérité d'un Dehors fondamental. Ce qui est certain, c'est ce Dimensional extatique, de telle sorte que tout ce qui se trouve recueilli en lui, se montre en lui, se trouve du même coup être certain. « Le disposé ne souffre plus du doute quant à ce qu'il est et à la manière dont il est » *(das Zugestellte in dem, was es ist und wie es ist, keinen Zweifel mehr zulässt)*. Cette fondation de la certitude par l'acte de poser devant qu'est le représenter, Heidegger l'exprime sans équivoque : « Le re-présenter / poser devant est un poser en toute sûreté » *(das Vor-stellen ist ein Sicher-stellen)*.

Ce que Descartes prétendrait établir en toute sûreté cependant, ce n'est pas seulement ni d'abord le *cogitatum* – c'est le *cogito* et son *ego,* l'homme qui veut s'assurer de lui-même et fonder du même coup sa maîtrise sur tout ce qu'il se représente, préparant le règne de la Volonté de puissance et le déchaînement de la technique. Cette préoccupation extraordinaire de Heidegger de fonder l'*ego* du *cogito, ego* sur lequel Descartes était passé si vite – préoccupation qui devrait logiquement l'introduire plus profondément qu'un autre commentateur dans la pensée de Descartes – ne peut cependant faire illusion. La prise en compte heideggérienne de l'*ego* n'ajoute en effet rien à la structure de la représentation à laquelle elle reconduit au contraire comme ce à quoi en vérité l'*ego cogito* s'identifie.

Voici en effet comment, selon Heidegger, l'*ego* est nécessairement impliqué dans le *cogito* réduit à un « je me représente ». Car « tout je / me / représente / je pose devant moi / quelque chose, du même coup »me « représente / me pose devant moi... Tout re-présenter humain est (...) un "se-représenter" »[1]. Il ne faut pas comprendre, bien sûr, qu'en toute représentation le moi se proposerait comme le corrélat de cette représentation, comme si, me représentant l'arbre par exemple, je me représenterais moi-même en même temps que l'arbre, à côté de lui, dans une conscience vague et marginale à tout le moins. C'est de façon beaucoup plus essentielle que le moi s'implique dans sa représentation : pour

1. Heidegger, *Nietzsche* II, trad. P. Klossowski, Gallimard, 1971, respectivement p. 325, 123, 123, 124.

autant que dans la représentation tout représenté se trouve être représenté au moi, devant lui, à lui, par-devers lui. Ainsi le moi est-il présupposé en toute représentation non pas *a posteriori* comme l'objet qu'elle découvrira mais *a priori* comme le représentateur devant qui, à qui, par-devers qui tout représenté le sera nécessairement. Cette rétro-référence au moi de tout représenté possible implique que le moi se dis-pose par-devers soi en toute représentation. C'est parce qu'une telle disposition de soi par-devers soi constitue la structure de toute représentation concevable que, ajoute de façon magistrale Heidegger, on n'a pas à passer du *cogito* au *sum,* que le je suis n'a à être déduit d'aucune façon du *cogito.* Il est impliqué dans le *cogito* en tant que « je me représente » et identique à lui.

J'ai dit que Heidegger n'avait pas compris un mot au *cogito* de Descartes. Comme toute affirmation excessive, celle-ci ne doit-elle pas être corrigée, voire renversée : ne serait-il pas au contraire le seul à l'avoir entendu ? Oui, s'il s'agit du *cogito/cogitatum.* Et nous saisirons peut-être ici quelque chose de plus, la raison pour laquelle Heidegger a toujours exposé avec une telle profondeur ce qu'il critiquait, pourquoi la répétition philosophique revêt toujours chez lui une telle ampleur : parce qu'il pense la même chose que ce qu'il critique. Ainsi dans le cas du *cogito.* La critique de la représentation – l'un des thèmes majeurs de l'heideggérianisme – n'a en effet qu'une signification limitée : elle dénie à l'homme le droit de s'instituer, en tant que le « je » du « je me représente », maître de la nature, de tout ce qui n'est qu'en tant que re-présenté, posé et dis-posé devant lui – à la différence du Grec à l'écoute de ce qui advient. Mais si en présence de cette opposition du *Gegenstand* de la représentation des modernes et du *Gegenüber* de l'écoute de la Nature chez les anciens, nous posons la question phénoménologique fondamentale de la phénoménalité pure, de l'apparaître comme tel, alors nous voyons cette opposition se dissoudre. Car c'est le même apparaître qui fonde le phainomenon grec et le phénomène des modernes, celui qui s'éclaire dans l'Ek-stase et auquel le « je me représente » emprunte à son tour son pouvoir de rendre manifeste en posant devant, dans l'Ek-stase donc et par elle.

La preuve de cette abolition de toute différence phénoménologique fondamentale entre la phénoménologie grecque et celle de la Modernité,

c'est l'histoire heideggérienne de la métaphysique occidentale qui la fournit, en établissant la continuité de cette histoire, c'est-à-dire des transformations de ce seul et unique apparaître dont le *cogito* en tant que *cogito/cogitatum,* en tant que « je me re-présente », marque l'un des avatars.

*

Revenons à notre analyse. *Cogito cogitatum,* c'est la structure de la pensée se déployant dans le procès de pensée qui vise à saisir l'essence de la pensée. N'est-ce pas aussi la structure de la pensée en général, son essence ? C'est ainsi qu'on l'a compris : tout *cogito* est *cogito cogitatum,* conscience de quelque chose. Toute la phénoménologie moderne mais aussi toute la philosophie d'aujourd'hui ou d'hier a fait sienne, sous une forme ou sous une autre, cette interprétation qui va de soi. Bornons-nous ici à constater que, sur le *cogito,* Heidegger qui le critique et Husserl qui s'en réclame, disent exactement la même chose. Heidegger : « tout vouloir et toute prise de position, tous "affects", "sentiments" et "sensations" se rapportent à du voulu, à du senti, à de l'éprouvé ». De son côté, au § 20 de la *Krisis,* parlant de l'intentionnalité chez Descartes, Husserl déclare : « Un autre terme pour cela est *cogitatio, avoir conscience de quelque chose,* quelque chose par exemple que j'éprouve ou que je pense ou que je sens ou que je veux. »[1] Dans ces interprétations et dans beaucoup d'autres nous voyons la structure du procès de pensée – le *cogito/cogitatum* – s'étendre indéfiniment, définir la structure de la pensée en général et ainsi l'essence de tout ce qui est – et cela sur le fond d'une présupposition phénoménologique qui détermine toute l'histoire de la philosophie occidentale. Que veut dire alors l'énoncé que nous lui opposons : *cogito* sans *cogitatum* ?

Semblable énoncé exprime à l'évidence une réduction. Celle-ci met entre parenthèses le *cogitatum* pour ne plus considérer que le *cogito.* Une telle réduction n'est-elle pas celle-là même que Husserl a placée au fonde-

1. E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale,* trad. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 126. Et encore : « La vie de l'âme, qui est de part en part la vie de la conscience, la vie intentionnelle du "je" qui possède en soi, en tant qu'il en a conscience, des objectivités, qui dans sa connaissance, dans son évaluation est occupée avec des objectivités... » (p. 99).

ment de sa phénoménologie ? Quelles que soient en effet les modifications qu'il a fait subir à la réduction, que cette dernière s'en tienne d'abord aux données certaines de la conscience dites données immanentes, à partir desquelles l'objet est constitué, ou qu'elle se préoccupe de plus en plus et bientôt exclusivement des modalités transcendantales de cette constitution, dans tous les cas elle a établi un partage entre les phénomènes de la conscience réputés certains et ceux qui sont constitués en elle et qui ne le sont pas. Ces « phénomènes de conscience » par rapport aux objectités constituées, c'est le *cogito* dans son opposition au *cogitatum.* Et l'on comprend que le premier étant constituant du second, il permet de le retrouver, fondé et légitimé cette fois, et qu'ainsi la réduction ne perde rien.

Mettre entre parenthèses, fût-ce provisoirement, le *cogitatum* pour ne plus considérer que le *cogito,* c'est ce qui toutefois, selon nos analyses précédentes, est devenu totalement impossible. Aussi longtemps qu'on considère naïvement le *cogitatum* comme quelque chose et le *cogito* qui lui fait face comme quelque chose d'autre, alors en effet on peut barrer le *cogitatum* et garder le *cogito.* Mais dès que l'on comprend que le *cogitatum* en lui-même, *qua cogitatum,* n'est autre que le *cogito,* que l'apparaître en tant que tel – l'apparaître de l'arbre par exemple –, alors barrer le *cogitatum* c'est supprimer l'apparaître lui-même, c'est plonger dans un Abîme inconcevable, celui d'un néant absolu. Or c'est devant cet Abîme que nous place, l'instant d'un éclair, le *cogito* de Descartes, c'est-à-dire le doute, c'est-à-dire la réduction radicale qui se lève pour la première fois devant notre regard et qu'il s'agit enfin de penser. S'exprimant dans l'énoncé *« cogito sans cogitatum »,* cette réduction barre non seulement le *cogitatum,* mais du même coup le *cogito* lui-même, c'est-à-dire l'énoncé *« cogito cogitatum »* en son entier. Mais que reste-t-il et que peut-il bien rester alors ? On reconnaît la question de Descartes.

La réduction radicale, soit le doute cartésien, se développe selon trois moments essentiels qui ne marquent pas trois étapes d'une problématique mais renvoient secrètement à ce qui est visé en elle. En premier lieu cette réduction met hors jeu l'étant, tout étant concevable, le corps matériel de la nature aussi bien que le mien ou que moi-même en tant qu'étant. Plus question de dire avec Heidegger que chez Descartes « l'homme (...)

devient certain de lui-même en tant que l'étant qui, de la sorte, se pose soi-même sur soi », que « les *Méditations* (...) se maintiennent dans la sphère de la question de l'*ens qua ens* », que dans l'histoire ouverte par le *cogito* « la vérité énoncée sur l'étant y devient certitude », que « l'ego est l'étant le plus vrai »[1], etc. Relativement au *cogito* sans *cogitatum* que j'appellerai désormais le *cogito* originel, de telles propositions ont perdu toute espèce de sens possible.

Seulement, si la réduction cartésienne agissant d'abord en tant que réduction ontique frappe globalement l'ensemble des étants sans se donner la peine de les considérer isolément, ce ne peut être que parce qu'elle met préalablement hors jeu ce qui est leur condition à tous, à savoir l'apparaître en lequel chacun d'eux se montre en tant qu'un phénomène et « n'est » qu'à ce titre. C'est cet apparaître qui est réputé douteux et c'est seulement parce qu'il est tel que tout ce qui se montre en lui se trouve disqualifié, et cela *a priori*. La réduction ontique est donc en réalité une réduction phénoménologique. Tel est le second moment du *cogito*, ce moment inouï où ce qui est écarté, c'est l'apparaître lui-même en tant que tel.

Deux remarques sont ici nécessaires. Celle-ci d'abord : c'est le caractère phénoménologique et non plus ontique de la réduction qui explique sa soudaine extension, le fait que, limitée d'abord à ce dont il y a quelques raisons de douter, le sensible par exemple, elle se déchaîne soudain, s'emparant de tout ce qui est et de l'indubitable, justement, des vérités rationnelles. S'il n'y a là rien d'extravagant, non l'œuvre d'un fou mais celle de la simple nécessité eidétique, c'est parce que la problématique du doute considère désormais dans l'apparence non ce qui apparaît et par exemple que deux et deux font quatre, mais l'apparaître de cette apparence. Dès que cet apparaître est douteux, dès que le voir qui me fait voir que deux plus deux font quatre, est fallacieux en tant que voir, dès que son faire voir est en lui-même dénaturation, occultation et tromperie, alors ce qui est vu par lui n'est certainement pas tel qu'on le voit et n'est peut-être pas du tout. Et cela vaut aussi du voir qui me fait voir le monde ou du voir qui me fait voir mes songes. À vrai dire c'est parce qu'il n'y a ici à l'œuvre qu'un seul et même voir, fallacieux en lui-même, que tout ce

1. Heidegger, *Nietzsche* II, *op. cit.*, respectivement p. 216, 347, 340, 361.

qui est vu par lui, monde, songes et vérités rationnelles ne sont que fantasmagories délirantes à quoi rien ne correspond nulle part. L'hypothèse du malin génie n'implique aucune rupture, le brusque appel à une volonté infinie dont on ne sait pas ici ce qu'elle peut être. L'hypothèse du Malin Génie est phénoménologique; c'est la réduction elle-même, l'hypothèse de la fausseté de l'apparaître qui suffit à tout détruire.

D'où ma seconde remarque. La présupposition de la fausseté de l'apparaître, quand bien même elle ne serait pas celle du Néant absolu, entraîne en tout cas la ruine de tout savoir possible et notamment celle de la phénoménologie. Car la phénoménologie a toujours voulu se fonder sur l'apparence, plus exactement sur l'apparaître. Or si l'on respecte scrupuleusement cette visée, on voit mal comment elle pourrait être démentie – comment l'apparaître, si l'on se tient rigoureusement à lui, pourrait être faux. S'en tenir rigoureusement à l'apparaître ne veut plus dire ici s'en tenir à ce qui apparaît en lui tel qu'il apparaît, mais s'en tenir à l'apparaître pur en tant que tel, en tant qu'il apparaît en tant qu'apparaître – s'en tenir à la lumière par exemple en tant que la lumière luit. Qui pourrait ici douter, contester l'apparaître dans l'effectivité de son apparition, l'éclat de la lumière dans l'effectivité de son acte de luire ? C'est pourtant ce que fait Descartes, et c'est le troisième moment de sa réduction que nous ne pouvons comprendre qu'en nous portant au point extrême d'une radicalité qui semble la rendre impossible.

Il faut ici demander : quel apparaître Descartes conteste-t-il, au mépris de la force qui appartient à tout apparaître comme tel pour autant qu'il apparaît effectivement ? Nous l'avons dit à plusieurs reprises, c'est le voir. « Je suppose donc que toutes les choses que je vois sont fausses » – étant entendu que le voir sensible est le premier exemple de ce qui, comme sens en général, imagination, mémoire, conception, etc. fonctionne partout comme un voir, sur le fond d'un voir transcendantal dont l'*intueri* de l'*intellectus* présente la forme décantée. Et que ce soit l'essence de ce voir, son apparaître, le *cogito cogitatum,* le poser devant – « en toute sûreté », disait Heidegger – le Dehors où cette position s'effectue, la vérité extatique, l'« hors de moi » où il n'y a « peut-être rien du tout », dit Descartes[1], qui

1. Descartes, *AT,* VII, p. 24, 8-9 et 34, 22 (tr. fr., *in* éd. Alquié, II, p. 415 et p. 430).

soit en cause, c'est ce qu'annonce au terme de la réduction radicale le brusque retour au voir sensible, celui-là que tout le monde comprend, que personne ne conteste pour autant qu'il voit et s'enfonce dans son voir ou, pour le dire avec Husserl, parce que le voir est un absolu qui « ne se laisse pas démontrer ni déduire »[1]. Mais avec la barre mise sur ce « hors de moi » où il n'y a « peut-être rien du tout », ne sommes-nous pas placés devant l'Abîme de ce Rien – et derechef : que reste-t-il ?

C'est une chance que Descartes ait répondu à la question ainsi précisément posée. *At certe videre videor*[2]. Au comble de la réduction quand la barre est mise sur le voir, reste indubitable ce voir lui-même. Plus précisément : voir en tant que tel est douteux (et par conséquent tout ce qui voit) mais « il me semble que je vois » absolument vrai. Et cela n'est possible que si l'apparaître en lequel consiste voir, en lequel le voir voit ce qu'il voit – *cogito cogitatum* –, diffère par essence de l'apparaître en lequel le voir est donné à lui-même, en lequel « il me semble que je vois ». À cette condition-là seulement le premier peut être faux et le second vrai.

Que veut dire, pour l'apparaître en lequel le voir voit ce qui se voit, différer par essence de celui dans lequel le voir se sent lui-même ? Cela veut dire différer dans son apparaître même, dans la matière phénoménologique pure dont cet apparaître est fait. Ici l'apparaître c'est la phénoménalité extatique, la vérité extatique, et elle est fausse – là, c'est le sentir, le se sentir soi-même – *cogito* sans *cogitatum,* apparaître écrasé contre soi, immergé en soi, submergé par soi, dont le pouvoir de révélation s'est accompli dans le souffrir et le jouir pur de soi avant que se lève un monde, avant tout Dehors, avant cet espace de lumière où le *cogitatum* se déploie pour autant qu'il en est un.

La réduction radicale est donc phénoménologique en un sens ultime, en ce sens qu'avec une violence sans égale et proche, semble-t-il, de la folie, elle se heurte à l'apparaître lui-même et le conteste dans son apparaître même. Elle l'ébranle jusqu'à le scinder en deux tel un bloc de cristal brisé à coups de marteau. Et elle trouve d'un côté un apparaître qui ne porte plus en soi, dans son apparaître même, comme l'autolégitimation et

1. Husserl, *L'idée de la phénoménologie,* trad. A. Lowit, Paris, PUF, 1970, p. 64.
2. Descartes, *AT,* VII, p. 29, 14-15 (tr. fr., *in* éd. Alquié, II, p. 422).

l'auto-attestation de lui-même : c'est le voir qui dans la lumière de sa vision et dans l'incontestabilité même de cette lumière, est réputé douteux – tandis que l'autre, l'apparaître dans lequel le voir est donné à lui-même sans *cogitatum* et sans la lumière de celui-ci, sans se voir et sans pouvoir le faire, dans la Nuit d'un non-voir absolu, est absolument certain. D'un côté donc l'apparaître que la réduction réduit, de l'autre celui qu'elle ne peut plus réduire. D'où la question : pourquoi la réduction peut-elle réduire le premier apparaître et pas le second ? Situation d'autant plus étrange que le premier apparaître est cette lumière que tout le monde voit, où l'Être est là en une monstration immédiate, que chacun à vrai dire porte en lui comme cela même ce qu'il est, comme sa « conscience » ou son *Dasein,* tandis que personne n'a jamais vu le second ni ne le verra jamais.

Remarquons que nous touchons ici au fond même de la méditation de Descartes : « Mais je ne me puis empêcher de croire que les choses corporelles dont les images se forment par ma pensée ne soient plus distinctement connues que cette je ne sais quelle partie de moi-même qui ne tombe point sous l'imagination : quoi qu'en effet ce soit une chose bien étrange, que des choses que je trouve douteuses et éloignées, soient plus clairement et plus facilement connues de moi que celles qui sont véritables et certaines, et qui appartiennent à ma propre nature. »[1]

Mais enfin si ce qui se tient là devant moi dans une clarté incontestable se trouve frappé par la réduction radicale affrontée à l'apparaître pur, à cette lumière pure, tandis que ce qui se dérobe dans ma nuit à cette lumière demeure seul « certain », ce ne peut être que pour trois raisons : 1 / qu'il y ait en effet une duplicité de l'apparaître, que celui-ci diffère chaque fois dans ce qui fait son apparaître même, dans la matière de sa phénoménalité pure ; 2 / que le premier soit douteux et l'autre non, que le second fonde le premier, l'installe aussi bien dans son être que dans l'indubitabilité ; 3 / que le second seul soit autonome, absolu, tandis que le premier n'est justement que fondé. Ces trois thèses composent ensemble le cartésianisme fondamental délimité par la réduction et que nous pensons sous le titre de *cogito.*

1. Descartes, *AT,* VII, p. 29, 20-28 (tr. fr., *op. cit.,* p.422-3).

Un seul texte contient trois de ces thèses, affirme la dualité de l'apparaître selon que sa matière phénoménologique pure consiste dans la lumière extatique du voir, en l'occurrence dans le percevoir, ou au contraire dans le pathos. Le caractère douteux du voir est établi en ceci qu'il ne peut décider si ce qu'il donne à voir existe ou n'existe pas, relève du domaine du rêve ou de la vérité. Or ce qui est en question ici n'est pas l'étant perçu, imaginaire ou onirique, c'est, différent de l'étant comme de son être, ce je ne sais quoi qui se dérobe à l'Ek-stase, une Archi-révélation sise dans la chair impressionnelle du pathos et dans tout ce qui est affectif. Or cette Archi-révélation peut se produire lors même que le « monde » ne serait pas, elle demeure absolument certaine lors même que toute vérité extatique serait fallacieuse. « Ainsi souvent lorsqu'on dort et même quelquefois étant éveillé, on imagine si fortement certaines choses qu'on pense les voir devant soi ou les sentir dans son corps, bien qu'elles n'y soient aucunement ; mais, encore qu'on soit endormi et qu'on rêve, on ne saurait se sentir triste ou ému de quelque autre passion qu'il ne soit très vrai que l'âme a en soi cette passion. »[1]

Reste la dernière thèse, à savoir que le pathos seul installe le voir dans le voir et lui confère la certitude – une certitude que le voir ne tient donc jamais de son voir lui-même mais de son caractère pathétique. Celui-ci ne détermine pas seulement constamment, en tant que désir, angoisse, amour, le voir relativement à ce qu'il voit, il le rend d'abord possible en tant qu'un voir s'auto-affectant, s'auto-éprouvant, en tant que voir vivant et de cette façon seulement : en tant que non-voir.

Or c'est seulement ce non-voir, immanent à tout voir possible en tant qu'auto-affection pathétique, qui, le révélant originellement à lui-même, l'installe dans la certitude, hors de toute évidence et de tout voir possible. Et c'est seulement parce que cet ultime fondement échappe à toute évidence que le doute contre l'évidence, au lieu de l'atteindre, le découvre pour ce qu'il est, pour l'unique fondement. De l'auto-affection pathétique de toute ek-stase possible résultent les thèses massives et décisives qui terminent la *Seconde Méditation* : à savoir la donation de toute objectité

1. Descartes, *Les Passions de l'âme*, § 26.

concevable présuppose l'autodonation de cette donation – autodonation qui diffère structurellement de cette donation extatique en ceci que, ignorant tout horizon, tout aspect, tout déroulement temporel, elle est absolue, tandis que la seconde est finie comme le lieu de lumière qu'elle ménage. C'est l'absoluité de cette Archi-donation que Descartes a exprimée par l'une des plus puissantes litotes de notre langue en disant de la nature de l'esprit humain, c'est-à-dire de l'âme, qu'« elle est plus aisée à connaître que le corps ».

Qu'est-ce que l'âme ? Est-il possible d'éluder plus longtemps le problème du *sum* passé sous silence tout au long de cet exposé ? Descartes ne dit-il pas explicitement *cogito ergo sum* ou mieux encore : *cogito, sum* ? N'est-ce point ici que se légitime l'ultime objection de Heidegger, à savoir que le *cogito* n'est point originel, reposant sur une présupposition non éclaircie, celle de l'être précisément – car jamais je ne pourrais dire « je suis » sinon à partir d'une pré-compréhension au moins implicite de ce que veut dire être, du « sens de l'être en général ».

Penser le sens de l'être en général se fait toujours à partir de l'étant. C'est penser l'étant comme étant – *ens qua ens*, comme disait Heidegger de l'ensemble des *Méditations* – penser donc l'étant comme ce qui est et ainsi penser au moins confusément l'être comme tel. Dès son premier pas, cependant, la réduction radicale poursuivie par Descartes a mis hors jeu l'étant et du même coup l'être, comme l'atteste sa réponse cinglante à Gassendi objectant que je ne pourrais dire « je suis » – littéralement « je suis une chose qui pense » – si je ne savais préalablement ce qu'est un animal ou une plante et ainsi « ce qu'on nomme une *chose*, ou bien ce que c'est en général qu'une chose »[1].

D'où Descartes tient-il alors et peut-il tenir le *sum*, si ce n'est de ce qui est, non plus que de l'être lui-même ? Du *cogito*. *Sum* ne signifie donc en aucune façon un être analogue à celui de l'arbre ou des animaux ou encore qui serait « l'être lui-même » en tant que tel. Tout cela, qui est ontique et ontologique, la réduction l'a mis hors jeu. Quel est d'ailleurs cet être de l'arbre qui serait aussi le mien ? L'être de l'arbre, ou du mur, c'est selon la parole de Fichte qui enferme en elle le destin de la pensée

1. Descartes, *AT*, VII, p. 362, 22-25 (voir tr. fr., éd. F. Alquié, t. 2, p. 805).

occidentale, « son être en dehors de son être »[1], c'est l'arbre dans sa propre extériorité par rapport à soi, au dehors de soi – *cogitatum*, ob-jet. L'être de l'arbre, c'est son apparaître en tant qu'extériorité de ce Dehors. Être c'est toujours apparaître, mais ici l'apparaître a jeté hors de soi ce qui apparaît et ne le découvre que comme tel, autre, étranger, extérieur, irréel, étant mort dont l'intériorité vivante échappe à jamais.

Le *cogito* dont Descartes tire le *sum*, procède de la réduction radicale qui a mis hors jeu l'étant, l'être de cet étant et l'être lui-même. Phénoménologiquement la réduction radicale a mis hors jeu l'apparaître qui jette hors de soi, le *cogito* dont la *cogitatio* est le *cogitatum qua cogitatum*. De cette réduction procède le *cogito* originel, non le simple apparaître de l'arbre ou du mur dans la perception naïve et dans la mondéité d'un monde, mais l'Archi-révélation, l'Archi-affection en laquelle s'auto-affecte toute affection possible, toute affection extatique par un étant notamment. Or cette Archi-affection est autonome – ni étant ni être mais une Archi-facticité qui s'engendre dans l'Archi-révélation de cette Archi-affection et s'identifie à elle. *Sum* désigne cette Archi-facticité.

De quelle facticité s'agit-il plus précisément, quel fait s'annonce-t-il ici ? Le pur fait d'apparaître considéré en lui-même et en tant que tel, l'apparaître de l'apparaître en tant qu'il constitue l'être de l'être, ce qui le fait être – pour autant qu'on puisse encore parler d'être, puisqu'il ne s'agit ni de ce qui est ni de son être.

Dans la réduction radicalisée, portée à son comble, le pur fait d'apparaître a été réduit, la barre mise sur l'apparaître qui apparaît en tant que la Vérité extatique de l'Être. Pourquoi ? Parce qu'un tel apparaître ne s'apporte pas lui-même dans l'apparaître, ne produit pas lui-même son propre apparaître, en sorte que, laissé à lui-même, livré à lui-même, il n'apparaîtrait pas, il ne serait pas le pur et simple fait d'apparaître – l'Archi-fait qui doit porter tous les autres[2]. Apporter l'apparaître exta-

1. Fichte, *Initiation à la vie bienheureuse,* trad. M. R. Rouché, Paris, Aubier, 1944, p. 141.

2. C'est ici encore ce que n'aperçoivent ni Husserl ni Heidegger dont nous avons mis en parallèle les lectures en apparence divergentes qu'ils font du *cogito* de Descartes. Que l'apparaître du *cogito* réduit en réalité à celui du *cogitatum qua cogitatum* ne puisse s'apparaître à lui-même que dans une sorte de redoublement qui ne fait que souligner son incapacité initiale de le faire au lieu de la lever, on le voit chez l'un comme chez l'autre. Husserl : « Descartes,

tique de l'Être en lui-même, seule le peut son auto-affection pathétique, seule cette Archi-affection comme Archi-révélation fait et peut faire de l'apparaître un « fait » – cette Archi-facticité que Descartes dénomme *« sum »* : *sum* du *cogito,* de cette Archi-révélation donc, dont la matière phénoménologique est une affectivité pure, révélant dans sa propre chair affective et par elle, hors et indépendamment de l'Être extatique.

Comment ne pas remarquer ici que lorsqu'il a tenté de dire comme il a pu – mais au comble de la réduction, dans le paragraphe sur le Malin Génie – la connexion, je dirai l'Archi-connexion de l'Archi-révélation et de l'Archi-facticité, Descartes s'est exprimé en ces termes : « Et je trouve ici que la pensée est un attribut qui m'appartient : *elle seule ne peut être détachée de moi* » – *haec sola (cogitatio) a me divelli nequit*[1] – comme si c'était en effet dans l'immanence radicale qui rejette toute Ek-stase que se reproduisent identiquement la révélation la plus originelle et ce que, comme effet de cette auto-affection la plus originelle, de l'œuvre en nous de la vie, nous appelons « moi »[2].

Dans un ouvrage récent, Jean-Luc Marion a énoncé ce que j'ai appelé le quatrième principe de la phénoménologie : « d'autant plus de réduction, d'autant plus de donation »[3]. À la différence de l'ontologie ou de la métaphysique qui en est l'avatar, le quatrième principe de la phénoménologie peut nous reconduire à l'intuition abyssale de Descartes et nous permettre de la retrouver. Car c'est au comble de la réduction, l'étant étant

vous vous en souvenez, après avoir établi l'évidence de la *cogitatio* (...) s'est demandé : qu'est-ce donc qui m'assure de ces données fondamentales ? Eh bien, *la clara et distincta perceptio* » (*L'Idée de la phénoménologie, op. cit.,* p. 74). Heidegger : « L'*ego cogito (ergo) sum,* Descartes prononce cette proposition en tant qu'une connaissance claire, précise et indubitable » (*Nietzsche* II, *op. cit.,* p. 120). Sur l'illusion qui consiste à confier à une *cogitatio* n° 2 un pouvoir de révélation à l'égard d'elle-même dont la *cogitatio* est dépourvue, cf. notre travail, « La méthode phénoménologique », in *Phénoménologie matérielle,* Paris, PUF, 1990, p. 61-135.

1. Descartes, *AT,* VII, p. 278 (tr. fr., *op. cit.,* p. 418). Et encore : « Y a-t-il aucun de ces attributs [il s'agit du doute de la conception, de l'affirmation, de la volonté, de l'imagination, de la sensation] qui puisse être distingué de ma pensée, ou qu'on puisse dire séparé de moi » (*AT,* VII, p. 29, 3-4).

2. L'immanence de cette auto-affection s'indique dans tous les textes fondamentaux où Descartes considère la *cogitatio* ou l'idée en elles-mêmes ; là-dessus, cf. notre travail, *Généalogie de la psychanalyse,* Paris, PUF, 1985, chap. I, II, III.

3. J.-L. Marion, *Réduction et donation,* Paris, PUF, 1990, p. 303 sq. (voir *Phénoménologie de la vie,* t. 1, *De la phénoménologie,* c. 00).

barré et de même la donation qui le donne, que se donne « hors d'être », hors horizon, hors finitude, indépendamment de tout aspect et de toute silhouette, l'Archi-donation. Autodonation où la vie se donne d'emblée à elle-même, en totalité – omni-donation qui donne tout pour autant que tout se donne dans la vie, non seulement la vie elle-même mais toute affection extatique aussi bien.

Naturellement ce qui advient dans l'auto-affection de la vie en tant qu'engendré dans cette auto-affection – cela que nous appelons notre âme – n'a rien à voir avec ce que nous voyons et percevons comme étant. La vie a d'autres façons. C'est à celles-ci qu'ouvre nécessairement la réduction conduite au terme de sa radicalité, c'est à les élucider que consiste la tâche d'une phénoménologie radicale. Que Descartes ait ensuite suivi d'autres voies ne nous importe pas ici. Point de départ de cette phénoménologie radicale, le *cogito* peut en être aujourd'hui le recommencement.



VI

SCHOPENHAUER : UNE PHILOSOPHIE PREMIÈRE*

Par philosophie première j'entends une philosophie qui assume le style d'une problématique radicale telle que celle développée par Descartes dans ses fameuses *Méditations*. Radicale désigne une pensée qui fait retour à la racine des choses, à leur ultime fondement et qui, une fois en possession de ce dernier et précisément parce qu'il est le fondement de toute réalité concevable, s'avère susceptible de comprendre tout ce qui est. Une telle ambition semble colossale, démesurée, sans proportion avec les forces humaines, et pourtant ce fut celle de Schopenhauer plus encore que de Descartes, lequel eut un sens aigu de la certitude de notre connaissance mais aussi de sa finitude. Comprendre toute chose à partir de son fondement, cela suppose toutefois que celui-ci est un fondement unique, le même pour tout ce qui est d'une part et, d'autre part, qu'il est d'abord en mesure de se fonder lui-même, et cela au double point de vue gnoséologique et ontologique. Si la philosophie de Schopenhauer a exercé une véritable fascination non seulement sur les philosophes mais sur un public beaucoup plus large et notamment sur la plupart des grands

* Publié dans *Schopenhauer. New Essays in Honor of his 200th Birthday,* edited by Eric von der Luft, « Studies in German Thought and History », vol. 10, The Edwin Mellen Paper, Lewiston, New York, 1988, p. 216-232.

créateurs de la fin du XIXe et du XXe siècle, c'est parce qu'elle s'est proposée comme ce regard qui traverse l'apparence multiforme et changeante, son jeu déconcertant, décourageant ou absurde, pour en saisir le principe un et toujours le même – un principe d'intelligibilité vraiment radical donc, auquel rien, en aucun lieu ni en aucun temps, n'échapperait plus.

Au style d'une philosophie première appartient encore ce trait que le principe n'est pas quelque chose à l'intelligence de quoi on ne s'élèverait que progressivement – pas plus que le principe lui-même n'entrerait en possession de soi qu'à la condition de suivre un parcours obligé et au terme de celui-ci seulement. L'immédiation bien plutôt, la fulguration d'une révélation initiale et de l'être lui-même de son identité avec elle, c'est là ce qui est contenu dans l'idée d'une philosophie première, qui ne satisfait à son concept que lorsqu'elle tient en main ce Phénomène primitif dans lequel l'être s'apporte d'entrée de jeu dans l'apparaître, de manière à nous dévoiler en même temps que son essence intime celle de tout ce qui est. Seulement si le principe est d'emblée en soi et si nous sommes d'emblée en lui, c'est en nous, dans l'intérieur de notre être comme identique à l'intérieur de l'être lui-même, que fulgure l'Absolu – c'est en nous, dans ce que nous sommes, qu'il nous est donné de lire le secret de l'univers. Il y a, dit Descartes, une « sorte de connaissance intérieure qui précède l'acquise »[1]. Parce que cette connaissance n'est pas celle d'une réalité extérieure à elle mais une connaissance de soi, parce que, plus exactement, c'est la réalité elle-même qui se connaît elle-même telle qu'elle est, alors en effet une pensée radicale est possible, celle qui faisant retour à ce lieu de toutes les origines et de tous les accomplissements, nous découvre d'un coup la réalité des choses, la nôtre et celle de l'univers indissolublement. C'est bien parce que Schopenhauer a cru pouvoir retrouver ce lieu d'où l'on voit tout et d'où l'on comprend tout, que sa pensée a le ton, la portée, la puissance d'éclairement d'une philosophie première et qu'elle a joué, en raison de cette puissance ressentie par les plus grands esprits, un rôle décisif dans la culture moderne.

Porter, trouver en soi le principe d'intelligibilité de l'univers entier,

1. René Descartes, *AT*, VII, p. 422, 13-14.

cela signifie d'abord ne pas avoir à le déchiffrer sur les choses. La critique de l'extériorité et par conséquent de toute forme objective de connaissance quant à sa prétention de nous instruire sur nous-même aussi bien que sur la nature profonde de ce qui est, c'est la thèse fondamentale de toute philosophie première en même temps que son caractère distinctif. C'est la raison pour laquelle d'ailleurs la possibilité pour une philosophie première, pour la pensée de Schopenhauer en l'occurrence, de faire entendre sa voix parmi nous et ainsi de nourrir notre culture, se propose comme une énigme s'il est vrai que nous vivons dans le monde de la technique et de la science galiléenne, c'est-à-dire dans un monde marqué par un objectivisme foncier. Mais peut-être cet objectivisme nous fournit-il lui-même la clé de l'énigme : c'est précisément parce que le principe intérieur de toute chose – la vie invisible et irreprésentable – se trouve aujourd'hui plus que jamais refoulé, rejeté d'un univers livré aux dispositifs instrumentaux de la technique, au déchaînement de procès objectifs s'engendrant et fonctionnant d'eux-mêmes sans égard pour une finalité autre, que le besoin se fait sentir plus cruellement de ce qui a été perdu. Le retour, à l'âge positif, d'une philosophie vitaliste, son maintien sous des formes diverses et le plus souvent confuses n'ont d'autre sens que de circonscrire l'immense vide que la pensée de Schopenhauer et, à sa suite, la psychanalyse s'efforcent de combler.

La critique de l'extériorité, c'est chez Schopenhauer celle de la représentation. Non que Schopenhauer méconnaisse son pouvoir, l'ampleur du champ ouvert et constitué par elle – ce champ est coextensif au monde et le définit : « Le monde est ma représentation » (*MVR*, p. 125)[1]. La définition du monde comme représentation a une signification philosophique, phénoménologique et ontologique qu'il convient de préciser. Dans une perspective naïve et précritique le monde, en effet, n'est encore que la somme des étants, le tout de ce qui est. Dire au contraire que le monde est ma représentation, c'est ne plus prendre cette totalité ontique comme allant de soi, c'est élever à l'état de problème ce qui lui permet d'être, à savoir le fait pour chaque étant d'être représenté – le fait d'être représenté

1. L'abréviation *MVR* renvoie à l'œuvre maîtresse d'A. Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation,* trad. A. Burdeau, revue et corrigée par R. Roos, Paris, PUF, 1966.

considéré en lui-même et comme tel. C'est précisément parce que l'étant n'« est » qu'en tant qu'il est représenté, qu'il se pro-pose à nous comme un ob-jet. L'être-objet de l'objet – de l'étant en tant qu'ob-jet – son être-représenté, c'est ce que Kant a thématisé dans la philosophie transcendantale du sujet. La pensée du sujet est celle de l'être de l'étant. L'être-sujet du sujet, ce n'est rien d'autre que l'être-objet de l'objet, à savoir ce qui permet à l'étant d'être en parvenant dans la condition de phénomène, et cela en tant qu'il est représenté c'est-à-dire se montre en tant que l'objet. C'est cette signification transcendantale de la philosophie du sujet que Schopenhauer, imbu de Kant, comprend jusqu'au bout. Il comprend que le sujet ne s'oppose à l'objet que dans les présentations pédagogiques naïves de l'idéalisme, que sujet et objet en réalité sont le même, appartiennent à une seule et même structure, celle de la représentation. Le sujet ne s'oppose pas à l'objet en vérité, il s'oppose à l'étant, il est l'étant dans la condition de l'opposition, dans sa condition d'objet – il est la condition objective en tant que telle, la représentation : « Le dédoublement en objet et sujet... est la forme primitive essentielle et commune à toute représentation » (*MVR*, p. 52). « Le sujet est posé en même temps que l'objet et réciproquement » (*MVR*, p. 61).

Un dernier trait caractérise le sujet ainsi compris dans son identité à l'être-objet de l'étant, c'est-à-dire à la condition objective et ainsi à la représentation comme telle : c'est qu'il s'épuise en elle en ce sens que sa réalité phénoménologique n'est rien d'autre que la réalité phénoménologique de l'étant, à savoir justement l'objectivité. Ce qui se montre à nous donc, ce qui est connu, c'est l'objet, c'est-à-dire, encore une fois, l'étant dans sa condition d'objet, c'est la condition objective – non pas le sujet dans la mesure où il serait autre que l'objet, autre que cette extériorité qui se montre à nous en tant que le monde et où l'étant se montre à nous en tant qu'objet appartenant à ce monde : « Le sujet connaissant comme tel ne saurait être connu » (*MVR*, p. 898). Ou encore, le sujet « connaît tout... sans être connu lui-même » (*MVR*, p. 27). Ce que signifie cette zone d'ombre, ce foyer d'obscurité placé au centre de la sphère qu'il éclaire, des la boule lumineuse du monde, c'est ce que nous commençons de pressentir si nous en venons aux thèses fondamentales de cet écrit majeur qu'est *Le Monde comme volonté et comme représentation.*

La thèse fondamentale : rien de ce qui se donne à nous dans cette représentation qu'est le monde, qui se pro-pose donc en tant qu'être-représenté, n'est réel et ne peut l'être – n'est volonté, laquelle concentre et enferme en soi le Tout de la réalité. Seulement si la volonté contient et épuise en soi toute réalité effective et la définit, que peut bien représenter la représentation ? Quelle réalité s'exhibe dans le monde, s'il n'en existe aucune autre que celle qui a nom volonté ? La réponse de Schopenhauer est sans équivoque. Parce que la volonté est le principe de toute réalité – non pas un principe qui la produirait, qui l'engendrerait, dont elle serait en quelque sorte le naturé, mais précisément son principe au sens de son essence intérieure, de telle façon que là où la réalité déploie son être, la volonté a déjà déployé le sien tout entier – parce que toute réalité donc est volonté, la réalité représentée dans le monde est celle de la volonté, rien d'autre.

Comment donc la représentation peut-elle représenter la volonté, la faire voir et ainsi, semble-t-il, la donner et, dans le même temps, ne pas la faire voir, ne pas la donner ? Il faut pour cela que la représentation ne soit qu'une simple représentation, qu'elle ne donne pas la réalité en elle-même, dans sa réalité précisément, mais qu'elle n'en fournisse qu'un simple équivalent, une image, un double, un ersatz, quelque chose qui vaut pour elle, qui la représente mais qui n'est pas elle – comme la photo de Pierre représente Pierre quand il n'est pas là. Que la représentation ne donne et ne puisse donner la réalité en elle-même, c'est ce qui la désigne comme un pouvoir d'irréalisation principielle et, en un sens ontologique ultime, comme une sorte d'imagination : ce qui ne produit en effet que des images, des reproductions des choses, mais jamais ces choses telles qu'elles sont en elles-mêmes[1].

Pourquoi maintenant la représentation entendue comme cette représentation qu'est le monde n'est-elle qu'une simple représentation ne livrant jamais qu'un double irréel des choses, pourquoi est-elle une faculté de l'irréel, la faculté dont l'opération opère la déréalisation principielle de

1. C'est la raison pour laquelle Schopenhauer pouvait identifier ce monde de la représentation à un songe composant avec lui « les feuillets d'un même livre », interpréter, au grand scandale des puristes, le phénoménisme kantien comme une sorte d'illusionnisme, invoquer enfin Platon aussi bien que l'Inde pour décrire ces apparences sensibles flottant devant notre regard comme une ombre ou comme le voile de Maïa.

toute réalité effective possible ? Parce qu'elle donne dans l'extériorité, comme ob-jet, et que la réalité, cette réalité que définit la volonté, toute réalité possible par conséquent ne se donne jamais de cette façon.

Nous en savons alors un peu plus sur la volonté schopenhauérienne *en tant qu'elle est la réalité.* Si l'irréalité tient à un mode de donation, au faire-voir de la représentation entendu comme ce poser devant qui est un poser l'étant hors de soi dans l'extériorité du monde, et si cette position de l'étant dans sa propre extériorité par rapport à soi n'en propose jamais qu'une image, un aspect, la face de son être qu'il tourne vers nous mais qui nous en dérobe à jamais la réalité intérieure – alors celle-ci, la seule réalité qui existe et qui est celle de la volonté, se réfère elle aussi à un mode de manifestation, *elle n'est réelle que sous la condition d'un pouvoir originel de révélation qui la révèle non plus comme une apparence extérieure, comme une image muette, sans épaisseur et sans vie, mais en elle-même et telle qu'elle est.*

En d'autres termes, pas plus que le monde de la représentation, la volonté ne saurait avoir une simple signification ontique, désigner quelque chose qui est – un étant, un certain type d'étant, celui par exemple qui voudrait, toujours et inévitablement, qui serait habité par un désir inassouvi et inassouvissable, et cela parce qu'il n'existerait pas d'objet apte à le satisfaire, susceptible de mettre un terme à sa quête sans fin. Et il est vrai que chez Schopenhauer il n'y a pas de *bonum supremum,* d'absolu auprès duquel l'être du vouloir, laminé par le manque d'être et constitué en quelque sorte par ce manque, pourrait, en s'unissant à lui, éteindre sa soif, apaiser sa faim, combler enfin son désir. Seulement un tel être, nous pouvons nous le représenter, et c'est ainsi en effet qu'il nous apparaît dans le monde, sous la forme de toutes ces bouches, de tous ces sexes, de ces griffes et de ces dents, jetés, lancés vers une même proie qu'ils poursuivent sans trêve et n'obtiennent jamais : leur satisfaction.

Aussi longtemps toutefois que la volonté flotte devant notre regard, sous l'aspect de cette apparence protéiforme, toujours changeante et toujours recommencée, elle n'est pas réelle, se réduisant à un défilé chaotique et menaçant d'images semblables à celles d'un rêve ou plutôt d'un cauchemar. Bien plus, et c'est là la thèse cardinale de la pensée schopenhauérienne qui fait d'elle à coup sûr une philosophie première, la représentation du vouloir ne le précipite pas seulement dans une irréalité prin-

cipielle, mais ce jeu d'apparences qu'est le monde serait par lui-même incapable de nous dire que de telles apparences sont celles du vouloir si celui-ci ne nous était révélé par ailleurs, en lui-même et tel qu'il est. C'est donc un mode spécifique de l'apparaître, autre que la représentation, qui peut seul nous donner accès à la fois à la réalité du vouloir et au savoir de ce qu'il est, de ce qu'est quelque chose comme un vouloir en général – de telle manière que la réalité de la volonté présuppose ce mode spécifique de révélation et coïncide avec lui.

Ainsi s'éclaire pour nous la proposition énigmatique qui intitule l'œuvre maîtresse. La dissymétrie qui s'instaure à première vue entre la représentation – laquelle désigne un mode d'apparaître, celui de l'être-objet dans un monde, qui est cette objectivité comme telle, et revêt par conséquent une signification ontologique – et, d'autre part, la volonté qui semble indiquer quelque chose – pulsion, désir, conatus – et n'avoir comme telle qu'une portée ontique, se dissipe dès qu'on remarque que, en son opposition à la représentation et à son mode de donation, la volonté n'est pas seulement la réalité dont la représentation n'offre que le double creux, c'est d'abord, elle aussi, un mode de révélation, celui dans lequel la réalité est accessible, dans lequel il faut se tenir de façon à se tenir du même coup dans cette réalité. La signification ontologique du concept de volonté transparaît dans des textes essentiels : « ... ma volonté en tant que j'en ai conscience d'une manière toute différente [de la représentation intuitive] et qui ne souffre de comparaison avec aucune autre » (*MVR*, p. 152). L'identification de la volonté à un mode pur de l'apparaître hétérogène à celui de la représentation est explicite quand Schopenhauer parle d'« une autre manière [d'être connu] absolument différente et que désigne le mot volonté » (*MVR*, p. 152).

En quoi consiste ce mode spécifique et originel de révélation ? Négativement le rejet de la représentation est celui du couple sujet/objet qui co-constituent la structure de la représentation ou plutôt qui s'identifient en elle, s'il est vrai que le sujet est ce qui fait de l'étant un objet et ainsi son être-objet comme tel, soit son objectivité ou l'extériorité transcendantale où s'origine tout monde possible. Que cette extériorité soit exclue de l'être de la volonté est ce qui la détermine positivement comme une inté-

riorité radicale. Intériorité désigne la condition d'un être qu'aucune distance ne sépare jamais de soi, de telle façon qu'il s'étreint lui-même en chaque point de son être, qu'il est tout entier lui-même à chaque instant. Un tel être coïncidant avec soi, que rien ni personne – pas même lui – n'a le pouvoir de séparer de soi ni d'arracher à soi, qui ne peut lui-même se défaire de soi, n'est pas l'être mort de la tautologie dont nous disons qu'il est ce qu'il est : A = A. Bien plutôt est-il la vie, ce qui s'éprouve soi-même immédiatement, la subjectivité absolue.

Que l'immédiation sise en l'intériorité de la volonté et faisant d'elle la vie soit précisément une épreuve, une expérience, l'apparaître sous sa forme la plus originaire, c'est là ce qui confère au concept de volonté sa signification ontologique ultime : désignant un mode de révélation, il désigne du même coup la réalité pour autant qu'en un tel mode la volonté n'est plus jetée hors d'elle dans l'apparence imaginaire, mais en soi précisément, là où elle se sent et s'éprouve immédiatement telle qu'elle est – pour autant que ce mode de révélation est l'épreuve immédiate et l'étreinte de soi en chaque point de son être : un être tout entier connaissant et tout entier connu, indissolublement. C'est à une élucidation rapide mais décisive de l'essence de la volonté comme réalité que s'élève le passage suivant : « ... le concept de volonté est le seul... qui n'ait pas son origine dans le phénomène, dans une simple représentation intuitive, mais vienne du fond même de la conscience immédiate de l'individu, dans lequel il se reconnaisse lui-même, dans son essence, sans aucune forme, ni celle du sujet et de l'objet, attendu qu'ici le connaissant et le connu coïncident » (*MVR*, p. 151).

La dichotomie qui vient scinder la réalité, son partage entre la représentation et la volonté ne sont pas réels, justement, ils n'affectent pas la réalité mais seulement son apparaître. C'est parce qu'il y a deux modes essentiellement distincts et hétérogènes de l'apparaître que la réalité une en soi nous apparaît cependant de deux façons différentes : hors de nous comme une apparence intuitive irréelle ; en nous, dans sa réalité, comme ce que nous sommes. Ou encore : la volonté est réelle pour autant que nous coïncidons avec elle au lieu où elle coïncide avec soi, irréelle dans le monde. L'extraordinaire philosophie du corps, tributaire de l'idéologie française et semblable sur certains points à celle que Maine de Biran avait

construite quinze ans auparavant[1], illustre cette situation et la porte dans l'évidence. Le corps est justement l'apparaître de la volonté, ce qui nous ouvre à la réalité ultime, à la chose en soi – laquelle avait été reléguée par Kant dans l'inconnu et l'inconnaissable. Le corps lève l'interdit. Échappant au discrédit qui pesait sur lui depuis l'origine de la pensée occidentale et le vouait à la connaissance de l'apparence, il nous offre au contraire le moyen de traverser celle-ci et nous installe au cœur de la volonté : son effort, son vouloir, son désir sont le vouloir même de la volonté en nous. Par notre corps nous sommes un avec le principe de toute chose et le connaissons comme nous nous connaissons nous-mêmes.

Si le corps cependant est l'apparaître du vouloir il doit alors, conformément à la division de l'apparaître selon les deux modes fondamentaux de son accomplissement, se diviser lui-même, nous offrir une double apparence de son être, et cela en raison de la duplicité de son mode de manifestation. Telle est la thèse abyssale de Schopenhauer : « ... ce corps... est donné de deux façons toutes différentes : d'une part comme représentation dans la connaissance phénoménale... ; et, d'autre part, en même temps comme ce principe immédiatement connu de chacun que désigne le mot Volonté » (*MVR*, p. 141). Ainsi n'y a-t-il sur le plan de la réalité qu'un seul et même corps, un seul et même vouloir, un seul et même désir, qui définit cette réalité. C'est dans l'apparaître en tant qu'il n'est pas seulement l'intériorité à soi-même de la volonté mais encore représentation, que ce corps unique et qui est le mien, revêt un double aspect, l'un qui mérite ce nom, ce pan d'extériorité comme quoi notre corps objectif est semblable aux autres corps, se propose comme une représentation parmi toutes celles qui composent le monde, mais aussi ce « second côté », qui n'en est plus un, qui ne présente plus aucune face à aucun regard, qui n'a plus de visage, ne se donnant plus qu'en lui-même, à lui-même, là où, coïncidant avec la force qui le traverse, il ne fait plus qu'un avec elle.

La référence à la dichotomie de l'apparaître de la double apparence

1. La différence est que Maine de Biran avait été capable de fournir une assise phénoménologique radicale à ses thèses qui, avec la découverte du corps subjectif, bouleversaient les conceptions traditionnelles ; là-dessus cf. notre travail, *Philosophie et phénoménologie du corps* (Paris, PUF, « Épiméthée », 1965).

du corps en tant que corps-représentation et en tant que corps intérieurement vécu comme volonté, résout le problème de l'action de l'âme sur le corps qui est la croix de la philosophie classique depuis Descartes et sur lequel la pensée moderne devait se briser à son tour. Car le corps originel absolument immanent, absolument subjectif que je suis, n'est rien d'autre que l'âme – et comment une telle âme peut-elle bien agir sur le corps objectif représenté qui est comme l'image du premier dans le monde et très précisément sa représentation, c'est là une question qui n'a pas à être posée car la modification extérieure survenant dans le corps intuitif n'est justement pas un effet, le produit sur le corps-objet d'un vouloir de l'âme, du corps-sujet. Il n'y a pas deux corps mais un seul, en sorte que toute action de l'un sur l'autre est impossible, n'exprime qu'une tautologie. Celle-ci, sur le fond de la duplicité de l'apparaître, se laisse décrire comme suit : toute détermination de la force radicalement immanente qui constitue notre corps subjectif originel et la réalité de la volonté en nous, se donne aussi, en même temps qu'elle s'accomplit en nous et que nous sommes cet accomplissement, dans la représentation, dans le monde, sous l'apparence d'un déplacement objectif dans l'espace. Telle est la situation phénoménologique cruciale que, suivant les indications géniales des idéologues français, Schopenhauer sut reconnaître à son tour : « L'acte volontaire et l'action du corps ne sont pas deux phénomènes objectifs différents, reliés par la causalité... ils ne sont qu'un seul et même fait : seulement ce fait nous est donné de deux façons différentes, d'un côté immédiatement, de l'autre comme représentation sensible. L'action du corps n'est que l'acte de la volonté objectivé, c'est-à-dire vu dans la représentation » (*MVR,* p. 141).

Maintenant s'il y a une double apparence du corps c'est-à-dire de la volonté et ainsi de l'essence des choses, laquelle est décisive ? Laquelle de la représentation qui pose dans le devant d'un monde et comme ob-jet, ou de la volonté qui s'étreint soi-même dans la nuit de sa subjectivité abyssale où il n'y a ni lumière ni monde – laquelle donne la réalité en elle-même et comme elle est, de telle façon que dans cette donation elle nous fait savoir ce qu'est cette réalité, qu'elle est volonté ? La réponse de Schopenhauer : c'est notre corps qui nous donne accès à la chose en soi et nous la fait connaître immédiatement dans sa réalité

– non pas notre corps objectif toutefois, lequel se présente à nous comme une représentation semblable à toutes les autres et n'a pas plus qu'elles le pouvoir de se dépasser soi-même en quelque sorte, de dépasser l'apparence qu'elle nous offre vers la réalité du monde tel qu'il est en soi au-delà de cette apparence. La signification de la représentation, la signification du monde, à savoir le « passage... à ce qu'il peut être en dehors de la représentation » (*MVR*, p. 141), seul nous la livre notre corps originel en tant qu'il n'est plus lui-même une représentation aussi mystérieuse que les autres, mais l'épreuve intérieure immédiate de cette volonté avec laquelle il s'identifie.

C'est donc dans la mesure où mon corps ne se donne pas seulement à moi hors de moi, dans l'extériorité de la représentation, mais d'abord en moi comme ce que je suis, comme la volonté elle-même – « mon corps est l'unique objet dont je ne connaisse pas uniquement l'un des côtés, celui de la représentation ; j'en connais aussi le second, qui est celui de la volonté » (*MVR*, p. 170) – que je connais l'essence intime des choses et que le voile se lève d'un coup sur tous les hiéroglyphes de l'univers. Car de même que, mon corps m'étant donné deux fois, je sais que ce désir, ce vouloir inlassable que j'éprouve en moi est le même que celui qui se représente dans mon corps objectif et dans ses mouvements qui m'apparaissent comme autant de déplacements dans l'espace, de même je pressens que tous les mouvements que je vois dans le monde, ces mains qui prennent, ces yeux qui voient, tous ces sexes et toutes ces bouches voraces, si semblables aux miens, sont traversés par le même désir que rien ne vient combler et qui recommence sans cesse.

Ici s'imposent à nous dans leur cohérence massive les thèses fondamentales d'une philosophie première, celle dont nous disions qu'elle trouve chez Descartes son prototype en même temps qu'une exemplification privilégiée. Ces thèses sont celles de l'immédiation selon laquelle il n'est rien – ni être ni connaissance – sinon par la vertu d'une parousie en laquelle l'être s'étreint immédiatement lui-même. Il s'ensuit d'une part que sa substantialité ontologique et phénoménologique sont la même, d'autre part qu'être et connaissance en tant qu'identiques sont au début. Parce que le s'éprouver soi-même de cette étreinte de l'être avec soi porte en lui l'essence de l'ipséité, cette « connaissance » primitive est

identiquement « connaissance de soi ». Le primat de la connaissance de soi sur toute autre, et cela en raison de l'immédiation, c'est là ce qui confère à une philosophie première son poids ontologique en même temps que sa puissance d'intelligibilité. « Chacun se connaît immédiatement soi-même », déclare Schopenhauer, « et n'a de tout le reste qu'une connaissance médiate » (*MVR*, p. 886). C'est en raison de cette immédiation que la connaissance de soi constitue le principe de compréhension de la nature entière.

Ainsi se trouvent renversés les présupposés les plus généraux de la pensée moderne, ceux qui nourrissent sa prétention à la scientificité mais aussi son désarroi, sa perte de confiance en l'homme, la destruction en nous de toute certitude véritable au profit de cette forme exténuée de la croyance qu'est la croyance en la seule valeur de la connaissance objectiviste et positive. Ce que nous dit Schopenhauer, reprenant entre ses mains le flambeau de la vérité philosophique, c'est bien le contraire de ce positivisme qui lamine la modernité – c'est que, loin de pouvoir être déterminé à partir du monde c'est-à-dire de l'ensemble du savoir scientifique projeté sur lui comme sur un objet immergé au milieu de tous les autres, le moi constitue non seulement le point de départ mais la condition de possibilité de toute recherche et de tout acquis ultérieur : « C'est en partant de nous-même qu'il faut chercher à comprendre la nature, et non pas inversement chercher la connaissance de nous-même dans celle de la nature » (*MVR*, p. 891).

Cette connaissance immédiate de soi c'est celle de la volonté, et voilà pourquoi « notre volonté nous fournit l'unique occasion... d'arriver à l'intelligence intime d'un processus qui se présente à nous d'une manière objective ; c'est elle qui nous fournit quelque chose d'immédiatement connu et qui n'est pas, comme tout le reste, uniquement donné dans la représentation » (*MVR*, p. 891). La médiation en laquelle « tout le reste » nous est donné étant la représentation, c'est l'exclusion radicale de celle-ci que postule l'immédiation, en sorte que la volonté comme chose en soi devant se révéler indépendamment de toute représentation, ne peut le faire qu'en elle-même et par elle-même, en tant que constitutive d'un mode originel de révélation propre : « La chose en soi... ne peut entrer dans la conscience que d'une manière tout à fait immédiate, à

savoir *en ce sens qu'elle-même prendra conscience d'elle-même (es selbst sich seiner bewußt wird)* » (*MVR*, p. 891).

Il faut se donner la mesure de ce qui est ici en jeu si l'on veut comprendre l'échec auquel s'est heurtée la pensée de Schopenhauer, son impuissance à satisfaire aux conditions qu'elle avait elle-même posées. Il s'agit de l'assise phénoménologique ultime sur laquelle repose toute l'analyse que nous venons de retracer. Car la possibilité pour la connaissance de soi de fonder la connaissance de l'univers et de nous en livrer la vérité tragique repose sur la possibilité préalable de cette connaissance de soi, sur l'aperception claire de son essence propre. Or l'élaboration de celle-ci s'est poursuivie de façon négative. La dévalorisation ontologique de la représentation dépossédée du pouvoir d'exhiber en elle la réalité est certes décisive : si la philosophie occidentale peut être interprétée comme une métaphysique de la représentation et si « l'origine grecque » n'est elle-même que l'origine de cette métaphysique et sa présupposition véritable, alors c'est bien l'ensemble du développement conceptuel qui définit l'ère de ce qu'on nomme « philosophie » qui se trouve ébranlé dans ses fondements. Et cela à bon droit si, dans l'extériorité de la représentation et dans l'ek-stase de l'être qui lui sert de support dernier, la réalité ne se révèle jamais en elle-même – n'étant alors reconnaissable dans le monde que si elle est préalablement éprouvée ailleurs, sous la condition d'une connaissance *a priori* que Schopenhauer pense sous le titre de volonté.

C'est cette connaissance *a priori* de la volonté qu'il ne s'agit plus seulement d'affirmer – « nous savons et nous comprenons mieux ce qu'est la volonté que tout ce qu'on voudra » (*MVR*, p. 154) – mais de déterminer positivement. Devant cette tâche immense de promouvoir une autre pensée que celle de l'Occident – qui ne soit plus la pensée mais la vie – Schopenhauer est démuni. Si puissantes sont les présuppositions qui dirigent la philosophie depuis la Grèce et qui, sous des formes et des systèmes conceptuels divers, inscrivent la phénoménalité dans l'ek-stase de l'être, que la tentative décisive et délibérée d'échapper à l'horizon contraignant qu'elles dessinent reste prise en lui. Quand vient le moment de définir dans sa positivité phénoménologique l'autre de la représentation, à savoir l'accès à la réalité de la volonté en tant que constituée par celle-ci, la démarche schopenhauérienne laisse voir sa carence, elle perd toutes ses

marques, abandonne ses postulations, verse dans la contradiction et l'absurdité. Et cela parce que, *faute de disposer d'un pouvoir de révélation autre que celui de la représentation extatique, c'est finalement à celle-ci qu'elle confie le soin de rendre manifeste ce qui lui échappe dans le principe.*

Ce retournement catastrophique des thèses initiales se produit lorsque la question du statut phénoménologique de la volonté, ne pouvant rester indéfiniment en suspens, se trouve réexaminée au chapitre 17 du Supplément au second Livre du *Monde.* À peine l'immédiation, à savoir l'identité du phénomène de la volonté et de la volonté elle-même, ou encore l'entrée immédiate de la chose en soi dans la conscience, ont-elles été réaffirmées que les précisions qu'appellent ces déclarations décisives ont pour effet d'en restreindre progressivement la portée avant de les détruire proprement. L'expérience interne du vouloir en nous devait s'identifier avec l'expérience que la volonté comme chose en soi fait d'elle-même, nous dévoilant ainsi l'essence de la réalité. Il n'en est pas tout à fait ainsi. On apprend en effet que « cette perception intime... de notre propre volonté » ne peut se recouvrir avec la « connaissance complète et adéquate de la chose en soi », et cela parce qu'elle n'est pas « tout à fait immédiate ». Que signifie le n'être pas tout à fait immédiat de la connaissance immédiate de la volonté ? Ceci, ultimement, que toute connaissance implique une médiation avec laquelle elle se confond – laquelle médiation est celle d'une distance qui nous sépare toujours de ce qui est connu. Et cela parce que connaître c'est voir, voir c'est voir ce qui est posé devant, de telle façon que *la position devant, la mise à distance qu'elle institue est la condition de la vision, la visibilité elle-même comme telle.* C'est parce que la représentation accomplit cette position devant et ainsi le devenir-visible de la visibilité qu'elle est comprise par Kant comme la condition de toute connaissance c'est-à-dire de toute expérience possible.

À cette présupposition ultime qui identifie la phénoménalité à l'ek-stase, qui a trouvé son origine en Grèce avant d'être radicalisée dans la métaphysique kantienne de la représentation et transmise sous cette forme à Schopenhauer, ce dernier, lors même qu'il veut y soustraire la réalité, n'échappe pas. Voilà pourquoi cette médiation vient pervertir l'immédiation de la connaissance de la volonté, pourquoi cette immédiateté n'est pas tout à fait immédiate : parce que si la volonté doit pouvoir

se montrer et ainsi être vue, être connue, c'est à la condition de se tenir dans ce devant, dans cette distance, si minime soit-elle, en laquelle consiste toute connaissance et toute phénoménalité possible.

La théorie de cette connaissance immédiate pas tout à fait immédiate de la volonté se construit alors (et se déconstruit) comme suit. La connaissance du monde est la représentation au sens plénier du terme, telle que Kant l'a analysée. La condition *a priori* de toute expérience possible, la structure d'ensemble constituée par les formes *a priori* de l'intuition et les catégories de l'entendement, c'est ce que Schopenhauer retient et pense sous le titre du *principium individuationis,* composé des trois constituants essentiels que sont temps, espace, et causalité. L'expérience ouverte par le *principium individuationis,* l'expérience du monde – « le monde comme représentation » – c'est ce qu'on peut aussi bien appeler l'expérience externe. L'expérience intérieure du vouloir – « la perception intime de la volonté » – celle qui doit nous livrer la réalité des choses, c'est l'expérience interne. En quoi l'expérience interne diffère-t-elle de l'expérience externe ?

En ceci que les formes de l'espace et de la causalité en sont exclues – *mais non pas la forme du temps.* L'expérience intérieure de la volonté telle que l'entend Schopenhauer est le sens interne kantien, c'est une expérience dont la forme est la temporalité même. Dans la mesure où cette expérience est celle que nous faisons de la volonté dans le sens interne, elle nous livre, en lieu et place de ce que cette volonté est en soi, les apparitions temporelles, la succession des actes par lesquels cette volonté se manifeste, de telle sorte que l'essence pure de cette expérience, la phénoménalité dont elle est faite, est cette première mise à distance en laquelle consiste le temps conformément à sa triple structuration ek-statique : l'ek-stase de l'à venir, celle du présent, c'est-à-dire de ce qui est là devant maintenant, celle du passé enfin, c'est-à-dire de ce que je me représente, ce que je pose comme « tout juste passé » et « de plus en plus passé ».

Car c'est là, en fin de compte, ce qui résulte de l'élucidation schopenhauérienne de l'expérience intérieure de la volonté dans son opposition à celle du monde : retenant en elle la représentation temporelle et consistant bien plus en cette forme de la représentation du temps, elle n'exclut pas de soi la structure oppositionnelle de la représentation, l'opposition

du sujet et de l'objet, mais la reproduit bien plutôt en elle. Ce n'est plus l'autre de la représentation alors, c'est proprement son essence, son fondement le plus général qui constitue l'expérience de la volonté, s'il est vrai que l'opposition du sujet et de l'objet, l'opposition comme telle, se retrouve dans cette expérience comme sa condition incontournable, *comme sa phénoménalité même.* Ainsi l'affirmation précitée du Livre I selon laquelle « le concept de volonté est le seul qui... vienne du fond même de la conscience immédiate de l'individu, dans lequel il se reconnaisse lui-même, dans son essence, immédiatement, sans aucune forme, même celle du sujet et de l'objet, attendu qu'ici le connaissant et le connu coïncident » (*MVR,* p. 154), est-elle purement et simplement renversée quand, avec la représentation temporelle, la structure oppositionnelle de toute représentation en tant que position devant, ob-position du sujet et de l'objet, est réintroduite, comme sa possibilité ultime, dans l'expérience intérieure de la volonté, quand il est dit : « ... dans la connaissance de notre être interne aussi il y a une différence entre l'être en soi de l'objet de cette connaissance et la perception de cet être dans le sujet qui connaît » (*MVR,* p. 892).

Ce sont toutes les difficultés de la pensée classique, de la critique kantienne notamment, qui se trouvent elles aussi répétées d'un seul coup. La réalité, la réalité profonde de l'univers qui est identiquement la nôtre, n'est pas seulement démembrée entre le sujet et l'objet de la connaissance, celle-ci dévoile tout aussitôt son caractère illusoire pour autant que la volonté qui est devenue l'objet de cette connaissance n'est précisément pas connue en soi mais seulement dans l'apparence irréelle d'un monde, et que le sujet de cette connaissance ne se connaît pas non plus lui-même. C'est avec ces réserves qu'il convient de lire cet autre passage du même texte où la philosophie de la volonté succombe décidément sous le fardeau de la représentation : « ... car dans la conscience aussi le moi n'est pas absolument simple mais il se compose d'une partie connaissante, l'intellect, et d'une partie connue, la volonté : le premier n'est pas connu, celle-ci ne connaît pas » (*MVR,* p. 892).

Vaine alors est la tentative de revaloriser, autant que faire se peut, cette expérience intérieure de la volonté que sa subsomption sous la structure oppositionnelle de la représentation voue au destin de

l'extériorité. On a beau dire que « malgré toutes ces imperfections la perception dans laquelle nous saisissons les impulsions et les actes de notre volonté propre est de beaucoup plus immédiate que toute autre perception », qu' « elle est le point où la chose en soi entre le plus immédiatement dans le phénomène, où elle est éclairée de plus près par le sujet qui connaît » (*MVR*, p. 893), reste que ce phénomène, cette lumière, cet apparaître n'est pas celui du vouloir lui-même mais du sujet dans sa différence d'avec ce qu'il connaît – l'apparaître de la différence et de l'ek-stase. Or il n'y a pas d'autre apparaître que celui-là : « ... mon intellect seul susceptible de connaître, est toujours distinct de moi comme volonté » (*MVR*, p. 893). De cet apparaître, de cet unique mode de phénoménalisation de la phénoménalité la volonté est à jamais privée, elle est redevenue la chose en soi inconnue et inconnaissable. Si l'on demande de la volonté : « Qu'est-elle, abstraction faite de sa représentation ? »... il faut dire : « Cette question ne recevra jamais de réponse. » Ainsi Schopenhauer n'a-t-il pu mettre en cause la métaphysique de la représentation et le concept grec de la phénoménalité extatique qu'elle véhicule que pour sombrer dans une philosophie de la nuit. Au lieu d'ouvrir à la pensée occidentale les voies nouvelles d'une méditation de la vie, il la plaçait devant le dilemme accablant qui allait commander tous les développements de la modernité : ou la représentation ou l'inconscient.

De ce dilemme les conséquences sont multiples. Nous n'en retiendrons ici que deux : la ruine chez Schopenhauer de la philosophie première, la perversion du concept de la vie. La ruine de la philosophie première est identiquement celle de la philosophie du corps et se laisse lire en elle. On a vu que pour Schopenhauer le corps n'est pas seulement une représentation parmi toutes les autres, le corps-objet de la tradition : celui-ci bien plutôt est un phénomène second, il ne se découvre à nous comme ce qu'il est – comme un corps traversé par l'appétit insatiable du vouloir et animé de désirs multiples – que pour autant qu'il est la représentation de la volonté justement, sa manifestation dans le monde. « Ce corps entier n'est que la volonté objectivée c'est-à-dire devenue perceptible » (*MVR*, p. 141). Mais selon les intuitions décisives du Livre I la représentation est aveugle, incapable de nous livrer son sens par elle-même, de se dépasser vers la réalité dont elle est censée être la repré-

sentation c'est-à-dire, en fin de compte, de l'exhiber véritablement en elle. En tant qu'une représentation parmi les autres le corps objectif intuitionné dans le monde ne peut, par conséquent, se donner comme la volonté objectivée que sous la condition d'une expérience de la volonté qui la révèle préalablement en elle-même. Car c'est seulement si nous savons ce qu'est la volonté que ce corps objectif pourra nous apparaître comme son objectivation. « La volonté est la connaissance *a priori* du corps ; le corps est la connaissance *a posteriori* de la volonté » (*MVR, p. 141)*.

A posteriori veut dire : pour autant que nous expérimentons en nous la volonté et coïncidons avec elle dans cette coïncidence qui est notre corps – en tant que corps absolument immanent, absolument subjectif – alors nous pouvons savoir que ce corps objectif n'est que la représentation du premier, la représentation de sa force, de sa pulsion, de son vouloir. Mais dès que cette connaissance *a priori* de l'être en soi de la volonté est niée, celle-ci ne se manifeste plus qu'à travers ses formes phénoménales temporelles qui sont les formes temporelles de notre corps représentatif, de ses actes en tant que déplacements objectifs. Ce corps représentatif devient donc la seule manifestation possible de la volonté et la condition de sa connaissance. Ainsi la pensée de Schopenhauer s'enferme-t-elle dans un cercle : condition *a priori* de la connaissance du corps représentatif, la volonté trouve maintenant dans celui-ci la condition de sa propre connaissance. « Enfin la connaissance que j'ai de ma volonté, bien qu'immédiate, est inséparable de celle que j'ai de mon corps... *elle ne m'apparaît que dans ses actes isolés, donc dans le temps qui est la forme phénoménale de mon corps, comme de tout objet : aussi mon corps est-il la condition de la connaissance de ma volonté* » (*MVR,* p. 143 ; mis en italique par nous). Cette inversion des rôles entre la « connaissance intérieure » et l' « acquise » emporte les prétentions d'une philosophie première. Quand, faute d'une élucidation phénoménologique radicale, l'expérience immédiate de la volonté dans le corps originel est discréditée, c'est toute la construction qui s'effondre : après qu'a été demandé à la volonté le secret du monde, on voit celui-ci se proposer au contraire comme le seul témoignage possible que nous puissions posséder sur la nature et la réalité de cette volonté : « ... la seule conscience générale d'elle-même qu'ait la volonté

est la représentation totale, l'ensemble du monde qu'elle aperçoit » (*MVR*, p. 216).

Plus grave que le congé donné à la philosophie première est l'altération du concept de vie que Schopenhauer introduisait cependant avec éclat dans une tradition où l'homme était défini par la pensée entendue en un sens strict : comme conscience d'objet, comme connaissance et finalement comme raison. Telle était justement la signification sans limite du rejet de la métaphysique de la représentation : substituer à une relation extérieure à l'être qui le vide de lui-même, l'étreinte pathétique en laquelle il s'éprouve lui-même en la totalité de son être, de telle façon que cette auto-affection n'est justement rien d'autre que la vie. Mais ou bien celle-ci est tenue pour ce qu'elle est, pour la subjectivité absolue, en sorte que tout ce qui lui advient dans cette auto-affection où il n'y a ni distance ni lumière, ni représentation du monde, toutes les formes primitives de l'expérience se trouvent frappées du sceau d'une phénoménalité originelle consistant dans cette étreinte pathétique de la vie avec soi et ainsi dans une affectivité transcendantale[1] qui en fait justement des formes phénoménologiques, des formes de l'expérience – ou bien, si le statut phénoménologique de la volonté, c'est-à-dire justement de son épreuve immédiate dans le corps immanent, n'a pu être reconnu ni établi, comme c'est le cas chez Schopenhauer, c'est cette vie tout entière et l'ensemble de ses modalités fondamentales – force, désir, affect – qui vont se perdre dans les incertitudes et l'obscurité d'un arrière-monde nouménal : dans l'inconscient ! Ainsi la vie irreprésentable, n'est-elle arrachée à l'oubli où la tient nécessairement une métaphysique de la représentation, que pour subir un refoulement plus systématique parce que cette fois délibéré : celui qui la rejette définitivement hors de toute phénoménalité concevable ?

Seulement il n'est pas possible de laisser le principe dans une indétermination totale. S'il est vraiment le naturant de toute réalité, s'il doit en

1. Schopenhauer a parlé longuement de l'affectivité ; on peut même dire que celle-ci, sous la forme de la souffrance notamment, emplit toute sa philosophie. Mais l'auteur du *MVR* n'a jamais su s'élever à l'interprétation de l'affectivité comme mode de révélation de l'être en soi de la volonté et ainsi comme constituant sa phénoménalité même. Là-dessus cf. notre ouvrage, *Généalogie de la psychanalyse* (Paris, PUF, « Épiméthée », 1985), chap. 5 et 6.

rendre compte et l'expliquer, il faut bien tenir un discours sur ce principe, en dire quelque chose pour que cette explication soit autre chose que rien. Le discours de Schopenhauer se laisse alors reconnaître comme purement négatif. Puisque la volonté est l'autre de la représentation, son essence peut être reconstruite antithétiquement à partir de celle du monde phénoménal, par la négation de tous les caractères qui appartiennent à ce dernier. Le monde phénoménal trouve-t-il sa structure dans le *principium individuationis,* dans les formes *a priori* de la sensibilité qui promeuvent partout le règne de la diversité – « c'est par l'intermédiaire de l'espace et du temps que ce qui est un et semblable dans son essence et dans son concept nous apparaît comme différent, comme plusieurs, soit dans l'ordre de la coexistence, soit dans celui de la succession » (*MVR,* p. 155) – alors la volonté, en tant qu'elle échappe à ce *principium,* doit être pensée au contraire comme « ce qui est un et semblable dans son essence », et c'est le fondement de l'inférence selon laquelle tous les phénomènes de la nature ne sont que les manifestations d'un même vouloir, selon laquelle il y a identité entre la force que j'éprouve en moi, c'est-à-dire dans le sens interne, et toutes les autres forces qui déchirent l'univers. Le monde phénoménal obéit-il à la loi inflexible du principe de raison qui veut que tout ici-bas ait un fondement, alors la volonté est sans fondement, sans raison et pour tout dire absurde. Le monde phénoménal est-il celui de la connaissance, puisque aussi bien toute connaissance possible consiste dans le faire-voir d'un poser devant et ainsi dans l'ouverture du monde comme telle, alors la volonté qui échappe au monde est du même coup étrangère à toute forme de connaissance, elle est inconnue, inconnaissante, et inconnaissable, et son mode d'être est celui de l'aveuglement.

Voici donc l'événement décisif sur lequel va se construire de façon totalement illégitime le pessimisme de Schopenhauer : *Vielheitlosigkeit* – absence de diversité – *Grundlosigkeit* – absence de fondement – *Erkenntnislosigkeit* – absence de connaissance – *Ziellosigkeit* – absence de but – toutes ces déterminations purement négatives dont la signification théorique est d'interdire l'application à la volonté du discours du monde reçoivent subrepticement une signification positive, prétendent nous dire l'essence des choses. Privée de toute raison, la volonté n'est plus qu'une

force déchaînée qui ravage l'univers, semant partout la ruine et le malheur. Privée de but, elle n'est qu'un effort sans fin qui recommence indéfiniment ce qu'il fait, comme on le voit dans les forces naturelles, dans la pesanteur, « effort continuel joint à l'impossibilité d'atteindre le but » (*MVR*, p. 215), dans la croissance végétale, dans la procréation animale : partout le but n'est qu'illusoire, point de départ en réalité d'un cycle nouveau et tout aussi vain, et cela à l'infini. Une en elle-même, enfin, et ne revêtant que l'apparence de la diversité, cette volonté qui recommence sans trêve emplit l'univers de ses procès qui s'entrecroisent et se heurtent partout, elle entre donc en conflit avec elle-même des millions de fois, poussant à l'extrême l'absurdité de ce monde livré à la souffrance et au déchirement. Ainsi des déterminations négatives résultant de la carence du système, de son incapacité à assigner un statut phénoménologique précis à la volonté se changent-elles en une analyse, d'apparence positive, en une fresque grandiose et terrible qui confère au schopenhauérisme son image spécifique en même temps qu'elle a fait son succès à la fin du siècle dernier.

Mais, comme on l'a laissé déjà entendre, ce succès commande ou pour mieux dire corrompt toute la modernité, l'esprit de ses plus grands créateurs aussi bien que celui de la société tout entière. S'il est aujourd'hui une méditation philosophique possible sur le sens du schopenhauérisme, elle peut sans doute se résumer en deux remarques. La première c'est qu'un échec d'ordre théorique, l'incapacité qui fut celle de Schopenhauer de construire une phénoménologie radicale à la mesure de la vision nouvelle des humains qu'il introduisait – très précisément une phénoménologie de la vie, c'est-à-dire d'un mode de révélation autre que celui de la conscience intentionnelle – a eu des conséquences pratiques immenses, modifiant jusque dans son contenu et dans son pathos profond cette vie que l'auteur du *Monde comme volonté et comme représentation* avait reconnue comme l'essence de la réalité.

Et c'est notre seconde remarque : l'entrée de la vie dans la philosophie et, par elle, dans la culture de notre temps est en elle-même un événement d'une portée considérable. Mais parce que cette entrée de la vie s'est faite avec Schopenhauer d'une façon catastrophique – de telle manière que, par exemple, la revalorisation de cette vie tentée par

Nietzsche est restée en vérité sans effet – alors elle a puissamment contribué à donner à notre époque le visage qui est le sien, celui d'une tristesse sans limite, d'une vie justement qui ne croit à rien parce que, faute de s'être comprise comme l'irruption triomphante de la révélation et ainsi comme sa première victoire sur le néant, elle ne croit pas d'abord en elle-même. Incapable de puiser en elle, dans le pathos de sa certitude de soi, la motivation de toutes ses entreprises et de toutes ses croyances, elle peut alors s'abandonner de toute façon à l'objectivité morte de la science, tenir son savoir extérieur pour la seule forme assurée de connaissance et lui confier son destin.

VII

LA QUESTION DU REFOULEMENT CHEZ SCHOPENHAUER*

Le refoulement est un processus psychique par lequel certains faits eux-mêmes psychiques en repoussent d'autres, leur interdisant, sinon l'existence, du moins l'accès à la conscience. Cette définition sommaire nous place cependant devant des problèmes abyssaux. Pour lui donner un sens minimal ne faudrait-il pas savoir du moins ce qu'est le psychisme et, par conséquent, ce que sont des processus et des « faits » psychiques ? Et aussi ce qu'est la « conscience », pour autant que le refoulement interdit l'accès à celle-ci ? Une telle définition implique encore la dissociation du psychique et du conscient, ce qui est, on le sait, la grande revendication de Freud. Renonçant à aborder de front ces questions abyssales, j'utiliserai un détour, je suivrai un moment le fil conducteur de l'histoire.

C'est Schopenhauer qui a introduit pour la première fois dans la pensée occidentale, de façon thématique, le concept de refoulement, et cela à propos de trois problèmes auxquels il allait apporter du même coup des solutions absolument originales : les problèmes de la mémoire, de la perception, de la raison ou de la folie.

Le problème de la mémoire est celui du rappel ou de la réminiscence de certains souvenirs et, corrélativement, de l'oubli de beaucoup d'autres.

* Publié dans R.-P. Droit (éd.), *Présences de Schopenhauer*, Paris, Grasset, 1991, p. 296-315.

Un souvenir, c'est une représentation, c'est une image qui flotte devant l'esprit, l'image par exemple d'un paysage ou d'un moment heureux des dernières vacances. La faculté de former cette représentation, de la pro-duire, c'est-à-dire de la conduire devant l'esprit, c'est la conscience au sens classique, la conscience entendue justement comme la faculté de la représentation.

Il faut d'abord comprendre que nous sommes ici en présence d'une tautologie dont la signification est décisive bien qu'elle demeure impensée. « Conscience » veut dire représentation au sens strict, au sens où re-présenter c'est présenter devant, poser devant *(vorstellen),* de telle façon que c'est cette position devant comme telle qui crée la phénoménalité de ce qui est posé devant. Toute représentation a un contenu déterminé, le paysage ou le moment heureux des vacances ; mais c'est le fait d'être posé devant qui fait de ce contenu un contenu conscient, de sorte que la condition consciente, la qualité « consciente », la *Bewußtheit* de Freud, c'est le fait d'être posé devant considéré en lui-même en tant que tel, c'est le fait d'être représenté, c'est la représentation. L'identité de la représentation et de la conscience qui traverse toute la pensée classique est reprise à son compte par Freud et explicitement affirmée par lui. « Appelons donc "consciente" la représentation qui est présente à notre conscience et que nous percevons comme telle et posons que c'est là le seul sens du terme "conscient". »[1]

Cette représentation qu'est le souvenir obéit aux conditions générales que nous venons de formuler : un souvenir dont on se souvient, un souvenir conscient, c'est une « représentation présente à notre conscience », c'est-à-dire posée devant elle, et ainsi vue par elle, et consciente à ce titre. Seulement le problème de la mémoire n'est pas épuisé par les considérations qui précèdent, si importantes soient-elles. Car il ne suffit pas de définir le statut phénoménologique d'un souvenir dont on se souvient, il faut encore comprendre pourquoi c'est ce souvenir-ci qui se présente à la conscience, plutôt que celui-là qui, lui, ne se présente pas, ne devient pas conscient et peut-être ne le deviendra jamais.

1. *Gesammelte Werke,* London, Imago Publishing Co., VIII, p. 431-432 ; trad. française, *Métapsychologie, Idées,* Paris, NRF, 1968, p. 176-177.

C'est alors que Schopenhauer, prenant à contre-pied toute la philosophie classique, va formuler une affirmation proprement stupéfiante. Afin d'en saisir le caractère paradoxal en même temps que décisif, je l'exprimerai comme suit : le pouvoir de former un souvenir, c'est-à-dire de le poser devant la conscience et ainsi de le représenter, de le rendre « conscient », ce pouvoir n'est précisément pas celui de poser devant, de re-présenter – n'est pas le pouvoir de la conscience. Ou, pour le dire autrement, la mémoire, bien qu'elle consiste dans la formation de représentations, n'est pas cependant une faculté représentative, elle ne relève pas de la conscience entendue comme une représentation et comme le pouvoir de la représentation en général.

Quel pouvoir préside à la formation de ces représentations que sont les souvenirs si ce n'est pas le pouvoir de former des représentations en général ? La Volonté, dit Schopenhauer. La volonté de Schopenhauer diffère entièrement de ce que nous entendons par volonté, soit le pouvoir de dire oui ou non, je veux ou je ne veux pas, la liberté. La volonté de Schopenhauer n'est pas libre, elle veut éternellement, insurmontablement, sans relâche, mais sans avoir choisi de vouloir, sans l'avoir voulu. Semblable aux désirs qui laminent notre corps, ou plutôt identique à eux, elle est cette activité toujours recommencée, qui nous traverse, que nous sommes et à laquelle il ne nous est pas possible d'échapper. La volonté de Schopenhauer, dira Freud, « équivaut aux instincts de la psychanalyse »[1].

La pensée classique pense la volonté à partir de la représentation, comme une faculté de se représenter des fins et des moyens, et encore l'adéquation des seconds aux premiers. Quant à l'action elle-même, c'est un processus objectif, c'est-à-dire encore représenté, et conforme à un archétype idéal, lui-même représenté. Schopenhauer pense la volonté contre la représentation. La représentation ouvre le domaine de la conscience, de la lumière, du voir qui se meut en elle. La volonté est aveugle, elle ne voit rien et ne se représente rien, elle est en soi totalement étrangère à la représentation. Pour autant elle n'est pas rien. Son domaine est celui de la force. Elle est la cause efficiente, la puissance, la seule force et

1. *GW,* XII, p. 12 ; trad. française, *Essais de psychanalyse appliquée, Les* Essais, Paris, Gallimard, 1933, p. 147.

la seule puissance qui soient au monde, l'action dans l'effectivité de son faire et de son déploiement. Bien plus, c'est cette action, ce vouloir, qui, selon Schopenhauer, constitue la seule réalité.

La représentation, le monde – car « le monde est ma représentation » – n'est justement que la représentation de cette force, son double irréel, une simple image dépourvue, elle, de tout efficace, de tout pouvoir véritable. À la volonté toute-puissante et en laquelle se concentre toute puissance existante s'oppose donc, par un contraste saisissant, une représentation entièrement passive. Nous pensons cette opposition dans toute sa rigueur en la formulant comme suit : la volonté, c'est-à-dire la force, est en soi privée de la représentation et de sa lumière. La représentation, c'est-à-dire cette lumière, c'est-à-dire la conscience, est en soi privée de volonté, c'est-à-dire en réalité de toute force. Pour que l'économie du système schopenhauérien nous devienne tout à fait intelligible, ajoutons encore ceci : le psychisme ne contient rien d'autre que les deux instances que nous venons de citer et qui se définissent par leur exclusion réciproque, il est volonté plus représentation, de telle façon que la volonté est sans représentation et la représentation sans volonté.

Cette analyse du psychisme est du même coup une théorie du refoulement. Si volonté et représentation co-constituent l'essence du psychisme et ainsi vont ensemble, leur relation réciproque résulte de leur exclusion réciproque. « La raison de ce rapport réciproque, écrit Schopenhauer, c'est que la volonté par elle-même ne connaît pas et que l'entendement qui lui est associé est par lui-même incapable de vouloir. »[1] Lors donc que volonté et représentation entrent en rapport, leur connexion s'établit de telle sorte que la représentation apporte au vouloir la lumière dont celui-ci est dépourvu mais, n'ayant elle-même aucun pouvoir, elle se soumet nécessairement et entièrement à lui. La relation qui s'institue entre ces deux facultés du psychisme est une relation de force entre deux instances dont l'une est la force même et, bien plus, concentre en elle et, selon Schopenhauer, dans chacune de ses actions la totalité de la force existant dans l'univers, tandis que l'autre en est foncièrement

1. *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau, Paris, Alcan, 1888-1889. Cette édition comporte trois tomes auxquels nos références renvoient ; ici III, p. 20.

privée. Seulement, si la représentation définit la pensée et la conscience en général, alors c'est la vie conscientielle tout entière qui se trouve déterminée par un élément privé de sa lumière, par le pouvoir en lui-même aveugle de nos instincts et de nos pulsions. C'est toute la conception classique de l'*humanitas* de l'homme qui vacille et se trouve renversée. Nous ne voulons pas une chose parce que nous nous représentons qu'elle est bonne et la pensons telle, mais nous nous la représentons et la jugeons bonne parce que nous la voulons, c'est-à-dire parce que nous la désirons.

Jusqu'où va la subversion de l'humanité de l'homme quand pensée et raison ne sont plus que les « valets » de nos instincts, c'est ce qu'on ne peut se dissimuler. Si en tant que position devant, la conscience représentative est une mise en vue et un faire-voir, quel sens peut bien conserver celui-ci quand, manipulé et conditionné par le vouloir-vivre, il n'est plus qu'une constante déformation et une falsification de tout ce qui est ? On pourrait même se demander, à la limite, comment tout ce que nous venons de dire est possible et comment la conscience peut du moins procéder à son autocritique, jeter sur soi un regard qui lui donne à voir ce qu'elle est véritablement, si un tel regard est constamment dénaturé par une puissance toute-puissante d'erreur qui le domine inéluctablement.

C'est cette déroutante économie du psychisme qui définit en tout cas la nouvelle théorie de la mémoire, c'est-à-dire aussi bien du refoulement. La formation de la représentation lors du rappel du souvenir, son rejet quand le souvenir est refoulé, s'explique par la volonté : c'est elle qui veut ou qui ne veut pas de cette représentation particulière et qui, dans ce dernier cas, « la tient en quelque sorte couverte de la main »[1]. C'est exactement ce processus que Freud décrira dès 1893 dans les *Études sur l'hystérie*. « Il s'agissait de choses que le malade voulait oublier et qu'intentionnellement il maintenait, repoussait, refoulait hors de sa pensée consciente. »[2] Et c'est bien le refoulement qui se trouve défini avec cette exclusion par la volonté d'une représentation hors du domaine de la conscience s'il est vrai, selon Freud, que l'essence du refoulement « ne consiste que dans le fait d'écarter et de maintenir à distance du conscient »[3].

1. *Ibid.*, p. 29.
2. *GW*, I, p. 89 ; trad. française, p. 7.
3. *GW*, X, p. 250, trad. française, *Métapsychologie*, *op. cit.*, p. 70.

Cette théorie de la mémoire et de l'oubli s'étend à la perception car, dans le cas de celle-ci, c'est la volonté encore qui voudra ou ne voudra pas voir certains fragments du champ perceptif, portant sur eux le regard ou le détournant au contraire, rejetant alors un objet ou une partie de cet objet hors représentation et ainsi hors conscience, le maintenant, comme dit Freud, « à distance du conscient ».

La théorie de la folie repose sur le même clivage dans le psychisme de la force pulsionnelle et de la représentation et elle préfigure de façon saisissante, ici encore, les conceptions freudiennes. L'origine du trouble, c'est le refus de la volonté de laisser pénétrer dans la conscience une représentation qui lui est contraire. Or le monde, pour Schopenhauer – qui est sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, un héritier fidèle du kantisme –, est un ensemble cohérent de représentations, qu'il s'agisse de celles qui définissent le présent ou de l'ensemble des représentations passées ou à venir, lesquelles devront, elles aussi, se soumettre à certaines règles sans lesquelles elles ne seraient pas possibles. Il s'ensuit que, dans l'hypothèse d'une représentation refoulée, le tissu des représentations qui forment le monde présente brusquement une lacune, un vide laissé par cette représentation absente. Comme un monde troué n'est pas possible, l'esprit va combler cette lacune à l'aide d'une représentation inventée ou déplacée à cette fin, représentation incompatible avec l'ordre du monde – et c'est cette négation du réel et son remplacement par un matériau fabulé qui est la folie. « Mais si, même dans un seul cas, la répugnance et la résistance de la volonté à l'admission d'une vérité atteignent un degré où cette opération ne s'accomplit plus dans toute sa pureté ; si certains événements, certains détails, sont ainsi entièrement soustraits à l'intellect... et si alors, par besoin d'un enchaînement nécessaire, on comble artificiellement la lacune ainsi produite – alors la folie est là. »[1]

Trois théories décisives, du souvenir et de l'oubli, de la perception, de la raison et de la folie, reposent donc sur la dichotomie de la représentation et du vouloir-vivre, lesquels se distribuent encore comme le conscient et l'inconscient, de telle manière que le second détermine entièrement le premier. Mais parce que cette dichotomie est constitutive du

1. *MVR*, I, p. 211-212.

psychisme, la détermination de la conscience représentative par l'instinct aveugle, c'est-à-dire le refoulement (qu'il joue de façon positive ou négative), n'est pas un trait particulier du psychisme mais sa loi générale, l'expression permanente et incontournable de sa structure essentielle. Toute la vie imaginaire par exemple atteste cette manipulation de la représentation par la pulsion. C'est la raison pour laquelle la psychanalyse utilise l'association des idées mais aussi l'ensemble des systèmes symboliques pour tenter de déceler l'inconscient, c'est-à-dire de l'induire à partir des phénomènes conscients pensés comme ses produits.

Au moment même où toute la vie conscientielle devient intelligible à partir d'un naturant qui l'explique en tant qu'il la produit à chaque instant, c'est le système psychique dans son ensemble, en tant que comprenant à la fois le produit conscient et son pouvoir inconscient de production, qui est devenu inintelligible. Si l'union du vouloir et de la représentation explique comment le premier accueille ou rejette la seconde selon qu'elle lui convient ou non, c'est cette union qui fait problème. Pour permettre la venue à l'esprit d'une représentation ou pour l'interdire, ne faudrait-il pas d'abord savoir ce qu'est cette représentation et ainsi la connaître de quelque façon, ne serait-ce que pour apprécier sa convenance ou sa non-convenance au désir ? Mais comment la volonté pourrait-elle bien posséder ou acquérir une telle connaissance, elle qui ne connaît rien, qui se définit par l'*Erkenntnislosigkeit* ? La connaissance, la conscience consiste dans la représentation, mais la volonté est étrangère à la représentation et ne se représente rien. Comment pourrait-elle bien se représenter la représentation litigieuse ?

Le chapitre XXXII du Supplément au Troisième Livre découvre involontairement l'aporie : « Si certains événements, certains détails sont ainsi entièrement soustraits à l'intellect parce que la volonté n'en peut supporter l'aspect... *[weil der Wille ihren Anblick nicht ertragen kann...]* ». Mais rien – aucun événement, ni aucun détail – ne pro-pose jamais aucune face de son être à la vue de la volonté, parce que celle-ci ne pose jamais rien devant soi de façon à pouvoir le voir et en saisir l'aspect. Le chapitre XIX butait sur la même aporie. Formulant également la théorie du refoulement, le texte exposait la manière dont la volonté impose son diktat à l'intellect « en lui interdisant certaines représentations, certaines séries

d'idées et cela parce qu'elle (la volonté) sait, ou plutôt parce que l'intellect lui a appris que ces représentations feraient naître en elle... des mouvements... *[weil er (der Wille) weiß, d.h. von ebendemselben Intellekt erfährt, daß...].* » L'extraordinaire glissement du texte, de *la volonté qui sait à l'entendement qui lui a appris que,* s'efforce vainement d'escamoter la difficulté, s'il est vrai que le problème de comprendre comment la volonté sait et peut savoir quoi que ce soit est exactement le même que celui de comprendre comment l'entendement peut bien le lui apprendre.

Mais l'aporie qui frappe au cœur la théorie du refoulement au moment même où elle est formulée atteint aussi toute conception qui voudra expliquer comment un pouvoir dépourvu de conscience peut bien écarter une représentation qu'il ne connaît d'aucune façon. C'est dire que cette aporie se retrouve en toute philosophie faisant de l'inconscient le principe organisateur du psychisme. Car ce principe qui écarte ici une représentation pour la remplacer par une autre, qui éveille tel souvenir afin qu'il en cache un premier jugé peu convenable, ce soi-disant inconscient est un stratège infiniment intelligent qui sait et qui connaît tout, en l'occurrence il voit préalablement du coin de l'œil le contenu de cette représentation qu'il va, comme le disait si joliment Schopenhauer, « couvrir de sa main » afin de ne pas la voir.

À la lumière de l'aporie que nous venons de cerner, la question du refoulement se propose à nous comme une question philosophique, une question transcendantale qui concerne sa possibilité même. Si le refoulement existe, s'il constitue bien plus la loi du psychisme, c'est-à-dire de notre vie transcendantale (dont le psychisme n'est que l'objectivation), alors nous devons apercevoir comment il est possible à partir de cette vie, ce qui veut dire que nous avons d'abord à comprendre cette vie même, soit l'essence de la subjectivité absolue. Or cette question philosophique est en réalité une question phénoménologique. Puisque le pouvoir qui écarte la représentation doit préalablement connaître celle-ci afin de vouloir l'écarter, et puisque ce pouvoir est en soi privé de la représentation, il s'agit alors de savoir si une forme de connaissance étrangère à la conscience représentative, à la position devant et au voir qui se meut en elle, ultimement à l'ek-stase de l'extériorité en laquelle repose toute re-présentation voyante, existe.

Mais deux exigences, l'une et l'autre imprescriptibles, sont encore impliquées dans la question. Il faut d'une part que cette sorte de connaissance qui va connaître la représentation soit également un pouvoir, une force, dominant en effet la représentation comme le principe qui la dirige et l'organise, comme ce qui lui prescrit en quelque sorte de se déplier ou le lui interdit, faisant de celle-ci quelque chose de « secondaire », de dépendant.

La seconde implication de la question est la plus troublante, elle est même déconcertante, c'est elle qui se tient à l'origine de l'aporie sur laquelle la philosophie de l'inconscient vient se briser. Car cette sorte de connaissance qui ne porte pas en elle la structure oppositionnelle de la représentation, c'est justement elle qui doit nous donner accès à la représentation, elle définit ce savoir préalable à toute représentation et qui, connaissant d'ores et déjà celle-ci avant qu'elle se forme, peut seul décider de cette formation, la rendre effective ou au contraire l'exclure.

La phénoménologie radicale, telle que j'ai essayé de la constituer, fournit la réponse à ces questions qui ont conduit la pensée classique à l'aporie de l'inconscient psychique, elle trouve même dans l'aporie l'occasion privilégiée d'éprouver ses thèses fondamentales.

Première demande : existe-t-il un mode de connaissance autre que la représentation ? Réponse : le mode de connaissance selon lequel la vie se connaît elle-même – j'entends la vie transcendantale qui définit notre être véritable, notre subjectivité absolue. Naturellement le mot « connaissance » doit ici être dépouillé de sa signification occidentale selon laquelle connaissance = voir = poser devant. Ce sens de « connaissance » a son origine en Grèce, dans le concept de phénomène, *phaïnomenon*. Phénomène désigne pour les Grecs ce qui brille dans la lumière, de telle sorte qu'on peut le voir. La connaissance occidentale, la science, la technique moderne sont la conséquence de la vérité grecque et l'une de ses formes.

Dans la vie, au contraire, il n'y a aucune lumière et rien non plus qui brille en elle, rien qu'on puisse voir – parce qu'il n'y a en elle aucun Écart, aucune Différence d'où naisse la lumière, où puisse se glisser le regard. La vie est l'invisible – non pas un rien phénoménologique, un « inconscient ». Bien plutôt désigne-t-elle le premier apparaître, la première manifestation, le premier accomplissement de toute expérience concevable :

elle s'éprouve elle-même immédiatement et sans distance, de telle façon que la phénoménalité selon laquelle se phénoménalise et devient effective cette épreuve immédiate – son « se sentir soi-même », son « se souffrir soi-même », le Souffrir primitif qui donne l'Être à lui-même en tant que la Vie, son Archi-Révélation en tant que son auto-affection – c'est l'Affectivité. L'Affectivité est la donation originelle, l'autodonation dans son effectuation et dans son actualité phénoménologique, elle est, en son effectivité, la matière phénoménologique, la substance de cette effectuation. À la question de savoir s'il existe un mode de connaissance autre que la représentation extatique qui pose devant elle dans la lumière pour le voir tout ce qu'elle voit, la réponse ne consiste pas dans une proposition spéculative mais dans la simple reconnaissance du Phénomène originel, à savoir la promotion interne de l'Être en son auto-apparaître immédiat, dans l'épreuve pathétique et irrécusable qu'il ne cesse de faire de lui-même pour autant qu'il est la vie.

De cette connaissance non grecque, inextatique, sans lumière et à laquelle rien n'offre jamais aucun visage – de ce pur souffrir enfermé dans sa subjectivité pure et qu'on dira somnambulique aussi longtemps qu'on prendra la relation au monde dans l'ek-stase de l'extériorité pour le modèle, le critère et la structure de toute connaissance possible –, il faut encore établir, selon nos analyses précédentes, 1 / qu'elle rend possible tout pouvoir, notamment celui de former une représentation ou de l'écarter ; 2 / que, dans son irréductibilité à toute représentation, elle détient cependant le mode d'accès à celle-ci, nous permettant de la connaître, de disposer par conséquent du motif de la produire ou de la refouler.

Montrons donc d'abord comment l'Affectivité constitue l'essence de tout pouvoir. Un pouvoir quelconque, celui de remuer le bras, considéré comme pouvoir radicalement subjectif, comme ce Je Peux que je suis en mon Corps originel, ne peut s'exercer qu'à la condition de coïncider avec soi dans cette coïncidence absolue où il n'y a ni lumière ni monde, ni objet ni relation à l'objet, aucune connaissance et aucun sujet de connaissance, mais seulement la pure épreuve de cette immédiation en la chair impressionnelle de son affectivité. Tout homme – et pas seulement les somnambules – marche en état d'hypnose, c'est-à-dire en l'absence de toute conscience représentative, de toute connaissance d'objet, de toute visée

intentionnelle d'un sens, de toute pensée. Tout ce que nous faisons et savons faire, nous le faisons de cette façon, dans la Nuit de ce savoir primordial. Ce n'est que de cette façon que nous mouvons intérieurement notre corps, sans voir, sans regarder, dans cette primitive union du corps avec soi, dans sa vie écrasée contre soi, en laquelle tout pouvoir s'étreint lui-même de manière à pouvoir agir. Car si jamais entre ce pouvoir et nous, entre ce pouvoir et lui-même, se creusait l'écart de la première déhiscence, un intervalle par où l'apercevoir et le regarder, nous ne pourrions plus le rejoindre ni le mettre en œuvre, l'accomplissement de l'acte le plus simple, celui de remuer le bras ou de marcher, se trouverait hors de notre portée. Il est faux de dire avec Merleau-Ponty que d'entrée de jeu notre corps se lève vers le monde, que toujours en lui quelque intention se dessine, car c'est ce qui, en sa corporéité originelle, n'advient jamais. C'est pourquoi toute puissance est d'abord la pure épreuve de soi, sentiment de puissance et, comme l'a dit plus justement Nietzsche, la volonté de puissance est un pathos.

Or le pouvoir dont nous parlons, l'hyperpouvoir de l'Affectivité qui jette la vie en elle-même et lui donne de s'éprouver soi-même et de jouir de soi, d'être ce qu'elle est et de faire ce qu'elle fait, c'est aussi le pouvoir de la représentation, le pouvoir qui la forme ou qui ne la forme pas. C'est ici que nous rencontrons notre seconde demande : montrer que l'épreuve acosmique et pathétique que la vie fait d'elle-même est précisément cette sorte de connaissance qui nous permet de connaître la représentation avant qu'elle se forme et de l'apprécier conformément à notre désir, lequel habite aussi cette nuit d'avant le monde.

Dans un passage fameux de la lettre à Plempius du 3 octobre 1637, Descartes a opposé à la vision des animaux, qui justement ne voient rien, une vision telle que la nôtre, qui en est véritablement une, qui voit et qui peut voir parce qu'elle n'est pas celle du « corps » ou des « yeux », c'est-à-dire d'une « chose » par principe incapable de percevoir quoi que ce soit, mais de l'âme. Or cette opposition entre ce qui ne voit pas et ce qui voit n'est précisément pas la simple opposition entre ne pas voir et voir. Ce que le texte oppose à la cécité principielle des animaux-choses, ce n'est pas « nous voyons » mais *« sentimus nos videre »*[1]. C'est dire qu'il n'y a

1. *AT,* t. 1, p. 413, 19-20

de vision effective que pour autant qu'elle s'éprouve intérieurement elle-même dans un sentir primitif qui est un se sentir soi-même. Le point décisif est que la phénoménalité en laquelle consiste ce se sentir soi-même intérieur à la vision n'a rien à voir avec la lumière en laquelle elle voit ce qu'elle voit, avec le Dehors où les objets prennent place devant elle. Ce que démontre la problématique des deux premières *Méditations* pour autant que le doute élimine le voir réputé fallacieux, et par conséquent tout ce qu'il voit, tout ce qu'il se représente, tout monde possible, sensible ou intelligible – ne laissant subsister intact que le sentir de la vision, c'est-à-dire la vision réduite à son « se sentir soi-même », à son épreuve intérieure invisible. Ou pour le dire à l'aide des catégories qui régissent notre analyse : la connaissance de la vie, le Souffrir primitif en lequel elle s'étreint immédiatement demeure, tandis que la connaissance grecque, l'ek-stase de l'Être et la conscience représentative qui en dérive sont éliminées.

Seulement, et c'est ce que dévoile le texte que nous nous efforçons de comprendre, l'épreuve inextatique et acosmique de la vie en l'immédiation de son Souffrir est ce qui nous donne accès au voir qui pose devant soi dans la lumière ce qu'il voit. C'est seulement par l'opération de ce Souffrir en tant que le se souffrir soi-même du voir que nous sommes placés en celui-ci ou que le voir est placé en lui-même, de façon à voir. Je vois et je suis certain que je vois, mais ce n'est pas le voir en tant que voir devant soi (en tant qu'être-au-monde) qui me donne ce voir dans sa certitude de voir – et comment le pourrait-il puisqu'il est douteux et que l'évidence où le voir atteint sa perfection est elle-même écartée par le doute radical ? Ce qui confère au voir sa certitude de voir et d'être la vision, c'est seulement la connaissance de la vie dont nous parlons, le Sentir primitif en lequel elle s'éprouve immédiatement elle-même. *Sentimus nos videre.*

Le voir, en tout ce que nous venons de dire, n'est qu'un nom pour la représentation. Ainsi avons-nous répondu à notre dernière question : comment la connaissance de la vie dans son irréductibilité à la représentation est-elle cependant capable de nous faire connaître celle-ci ? La connaissance de la vie connaît la représentation qui pose devant soi dans la lumière, parce qu'elle n'est rien d'autre que l'autoconnaissance de l'acte

qui pose devant. Cette autoconnaissance doit cependant être entendue dans sa phénoménalité propre, c'est-à-dire comme affectivité, comme l'auto-impression du voir et ainsi comme son affect. C'est un affect, celui-là même qui donne le regard à lui-même dans son s'éprouver intérieurement soi-même, qui décide ce regard à ouvrir les yeux sur ce qu'il a devant lui ou au contraire à les refermer, de façon à ne pas le voir, à refouler la représentation.

Mais, dira-t-on, l'aporie du refoulement est-elle écartée pour autant ? Comment l'affect connaît-il la représentation sans se la représenter ? Nous ne pouvons oublier en effet notre définition rigoureuse de la phénoménalité de la vie, c'est-à-dire de l'affectivité, dans son hétérogénéité à celle du monde : le fait que dans la vie, dans sa substance phénoménologique propre, rien n'est jamais posé devant, aucun dehors, aucun espace de lumière ; de sorte que, considérée en elle-même et dans son intériorité radicale à soi, cette vie en effet ne voit et ne se représente rien. Ne retrouvons-nous pas alors la situation qui était celle de la volonté schopenhauérienne ? C'est parce que celle-ci était en soi privée de la représentation qu'on ne parvenait plus à comprendre comment elle pouvait bien vouloir écarter ce à quoi elle n'avait aucun accès. L'affectivité transcendantale de la vie n'est certes pas la volonté inconsciente de Schopenhauer ou la pulsion de Freud, elle n'est pas le non-phénomène mais l'Archi-phénomène. Dans la mesure cependant où cette Affectivité archi-phénoménale exclut de soi toute représentation, comment peut-elle entrer en relation avec celle-ci, l'accueillir ou la rejeter ?

L'ultime élucidation ici exigée doit s'accomplir comme suit. Dans la représentation il convient d'abord de distinguer l'acte qui pose devant, le représenter comme tel (l'intentionnalité, la transcendance, l'Ek-stasis en tant que naturante) d'une part, d'autre part ce qui est posé devant, le représenté comme tel. Appelons ce dernier, comme nous l'avons déjà fait, le contenu représentatif. Il est clair que tout contenu représentatif est exclu de l'essence intérieure de la Vie parce qu'il l'est de l'Affectivité transcendantale qui définit cette essence. Ainsi l'affect qui va refouler la représentation ignore-t-il tout de ce contenu représentatif qu'il ne voit pas et ne verra jamais – ni avant, ni pendant, ni après le refoulement. Il le voit d'autant moins que, contrairement à ce que croit Freud – mais aussi

Bergson, et avec eux toute la psychologie de l'époque –, ce contenu n'existe pas en soi, indépendamment d'un acte de représenter effectif qui le représenterait actuellement. Ou pour le dire autrement : aucun contenu représentatif ne subsiste par soi-même en tant que pur représenté, et c'est pourquoi il n'y a pas plus de représentations inconscientes comme formations organiques autonomes que d'inconscient constitué par de telles représentations.

Seulement si l'affect ignore le contenu représentatif qu'il ne voit pas et qui d'ailleurs n'existe pas encore, il entretient au contraire avec l'acte de représenter qui formera ce contenu en le posant devant lui, un rapport essentiel, n'étant rien d'autre que l'épreuve en laquelle cet acte est donné immédiatement à lui-même tel qu'il est, son auto-affection qui fait de l'acte même de représenter en soi un affect et, du même coup, ce qui se sait soi-même de ce savoir originel qu'est justement l'affect comme tel. Ainsi la représentation est-elle affective en son fond, dans son acte de représenter, de telle façon que c'est justement l'affectivité de cet acte qui constitue le savoir primordial que cet acte a constamment de soi, qui lui permet de se déployer, qui l'accompagne au cours de ce déploiement, qui l'encourage à se poursuivre ou lui prescrit de s'interrompre.

Mais, demandera-t-on encore, dans le cas où cet acte s'interrompt, quand le contenu représentatif n'est pas formé ou demeure inachevé, qui décide de cette interruption ? N'est-ce pas le contenu représentatif dont la formation est interrompue ?

Ici doit être posée une question cruciale qui va apporter à la théorie du refoulement dont nous traçons l'esquisse sa validation dernière : pourquoi la représentation est-elle refoulée ? Est-ce en raison de son contenu représentatif ? Mais, on vient de le voir, ce contenu n'est pas formé et le refoulement consiste justement dans le fait qu'il ne le sera pas. Si la représentation ne déplie pas son contenu devant l'esprit, ce ne peut être dès lors qu'en fonction de son affectivité : c'est le déplaisir, c'est la souffrance, c'est à la limite la terreur liée à cette représentation, non ce qu'elle représente, qui motive sa mise à l'écart de la conscience, sa non-venue devant le regard de celle-ci, sa non-émergence dans le Dehors de l'extériorité. Mais l'affect de la représentation était déjà là et c'est lui en réalité, et lui seul, qui a décidé d'exclure le contenu représentatif, de lui

faire subir le refoulement. C'est donc bien, comme l'avait aperçu Schopenhauer, une force étrangère au contenu de la représentation qui va déterminer son destin, sa formation ou sa non-formation. Mais, nous opposant maintenant aux affirmations les plus fréquentes de Schopenhauer, nous devons dire d'une part que cette force n'est pas soustraite à toute forme de phénoménalité, réellement inconsciente : elle est au contraire l'Affect, c'est-à-dire l'Archi-phénoménalité. Ce qui lui permet justement de savoir ce qu'elle fait, de le savoir absolument, de le faire dès lors avec une certitude infaillible, celle-là même qui marque toutes les démarches de ce prétendu inconscient. Ainsi le désir par exemple sait-il ce qu'il désire sans jamais se tromper, en sorte que l'image qu'il va produire sera justement l'image de ce désir, un contenu voulu et choisi par lui.

D'autre part, et de façon plus décisive, il faut reconnaître que cette force n'est pas aussi étrangère à la représentation que voulait bien le dire Schopenhauer : elle est étrangère à la lumière où se jette la représentation, non au pouvoir qui ouvre ce milieu de lumière. Bien plutôt est-elle la force de ce pouvoir, et d'abord son affect, s'il est vrai qu'un pouvoir n'a la force et ainsi la possibilité de s'exercer que s'il se trouve préalablement en possession de soi dans l'auto-affection de son affectivité et par elle. L'affect est donc au cœur de la représentation ou plutôt du pouvoir qui va la déployer ; il est ce qui rend possible le déploiement de ce pouvoir – mais aussi son motif, ce qui va le conduire à l'acte et le rendre effectif.

Car l'affect est toujours singulier. Il est au cœur de la représentation, avons-nous dit, son pouvoir, ce qui la détermine et décide de son destin. Mais l'affect, en lui-même, appartient à la vie. Comme elle, il est changeant, n'étant rien d'autre que la façon infiniment diverse selon laquelle la vie s'éprouve elle-même, conformément à des lois qui, sont les siennes, les lois de la Vie et non celles de la représentation. Voilà pourquoi, parce qu'elle est affective en son fond, la représentation obéit à d'autres lois qu'aux lois de la représentation, aux lois de la conscience, qui sont aussi les lois du monde, de l'espace, du temps, de la causalité, de la perception, de l'association, de la science. La représentation, ultimement le monde lui-même obéissent à la loi du désir, à la grande loi de la connexion interne de nos tonalités affectives fondamentales et de leurs transformations les unes dans les autres. De telles lois sont rigoureuses, non seule-

ment celles qui régissent ces transformations de nos affects, ce que Freud appelle leur destin, mais aussi celles qui déterminent en elles-mêmes ces tonalités fondamentales et que nous appelons de cette façon pour autant qu'elles se fondent dans l'essence même de la Vie, c'est-à-dire de la subjectivité absolue. C'est à partir d'une analyse rigoureuse de celle-ci, d'une analyse phénoménologique, que l'on peut comprendre pourquoi cette subjectivité qui définit notre vie porte en elle ces tonalités que nous nommons Joie, Souffrance, Angoisse et pourquoi elle oscille nécessairement de l'une à l'autre selon un jeu de potentialités prédéfinies qui s'enracinent dans sa nature même et qui la constituent.

Ce n'est pas le moindre mérite d'une problématique du refoulement, donc de Schopenhauer, que de nous reconduire globalement de cet univers lumineux de la pensée du monde qui spécifie traditionnellement notre humanité, à des problèmes beaucoup plus difficiles mais beaucoup plus essentiels, à cette dimension d'avant le monde où se tient notre être véritable – et l'être du monde lui-même pour autant qu'il puise en nous sa possibilité dernière. En opérant le déplacement du monde visible de la représentation à la vie invisible, le refoulement devait nous contraindre, ne serait-ce que pour établir sa propre possibilité, à une redéfinition de la phénoménalité et ainsi de la phénoménologie elle-même. Que ni Schopenhauer ni Freud n'aient su accomplir ce progrès décisif, que, gardant bien plutôt le modèle grec, ils aient rejeté tout ce qui ne s'y conformait pas dans un arrière-monde mythique, répétant alors en celui-ci, de façon absurde, la structure de la représentation, n'empêche pas l'irruption des problèmes nouveaux de la sexualité, du désir, de la force, de l'angoisse et, avec eux, du champ ontologique encore inexploré de façon systématique en lequel ils s'inscrivent nécessairement. Dans la mesure où le destin des représentations, c'est-à-dire de la pensée, dépend de celui des pulsions et des affects, c'est le statut de ceux-ci qui doit être clairement défini, s'ils constituent la réalité profonde de l'homme, et si l'homme doit encore savoir ce qu'il est.

VIII

SUR LA PAROLE DE NIETZSCHE : « NOUS LES BONS... LES HEUREUX »*

Avec la parole « nous les bons... les heureux »[1], Nietzsche pense deux choses : de façon explicite la condition des forts, de manière implicite mais fondamentale, l'essence de la vie.

La condition des forts est saisie antithétiquement à partir de celle des faibles. Cette opposition des faibles et des forts traverse l'œuvre de Nietzsche, à l'étonnement et peut-être à la gêne du commentateur.

Afin d'élucider cette opposition des forts et des faibles, nous poserons quatre questions :

1 / Qui sont les forts, en quoi consiste la force des forts ?

2 / Qui sont les faibles, en quoi consiste la faiblesse ? – mais étant donné que Nietzsche affirme que les faibles l'emportent immanquablement sur les forts, et que les forts doivent être défendus contre les faibles, il s'agit de comprendre encore :

3 / Qu'est-ce qui permet aux faibles de l'emporter sur les forts, en quoi consiste la force des faibles ? et, corrélativement :

* Conférence prononcée à l'Université de Nice en 1991 et publiée pour la première fois en anglais, sous le titre « On Nietzsche's : "we good, beautiful ones !" », dans *The Graduate Faculty Philosophy Journal,* New York, n° 15/2, 1991, p. 131-141.

1. « [...] "nous les nobles, les bons, les beaux, les heureux" » : cf. Nietzsche, *La Généalogie de la morale,* « Première dissertation : "Bons et méchants", "bon et mauvais" », § 10, trad. I. Hildenbrand et J. Gratien, in *Œuvres philosophiques complètes,* Paris, Gallimard, VII, 1971, p. 234.

4 / Comment les forts sont-ils vaincus par les faibles, qu'est-ce qui fait la faiblesse des forts ?

À la première question – ce qui fait la force des forts – il est en apparence aisé de répondre : les forts sont forts dans la mesure où ils sont, où l'essence de l'être est la force, ce que Nietzsche appelle la Volonté de Puissance. Il faut donc dire un mot de la Volonté de Puissance, laquelle n'est intelligible qu'à partir de la Volonté de Schopenhauer. La Volonté de Schopenhauer est une « réalité affamée », une soif inextinguible, un désir inassouvi et inassouvissable parce que désir d'une réalité qui n'existe pas, parce qu'il n'y a pas d'autre réalité que ce désir sans objet. D'où la réitération indéfinie de ce désir et sa vanité.

Au contraire, et comme on l'a dit à juste titre, la Volonté de Puissance de Nietzsche n'est pas un désir, l'aspiration à une réalité qu'elle ne posséderait pas encore c'est-à-dire, en l'occurrence, elle n'est pas la Volonté d'une Puissance qu'elle n'aurait pas encore et à laquelle elle s'efforcerait d'atteindre. La Volonté de Puissance est d'ores et déjà Puissance. Force, elle est tout entière puissance et tout entière force. La « Volonté » qui s'adjoint à cette puissance n'est en fait que son automouvement, l'accomplissement par elle de sa propre essence et qui prend appui sur elle.

Toutefois déjà chez Schopenhauer la Volonté n'est pas un désir au sens d'une simple velléité coupée de la réalité. Cette Volonté est le corps originel, non pas le corps qu'on se représente mais le corps qu'on est soi-même, le corps des mouvements réels, des effectuations corporelles réelles, et que ces effectuations n'aboutissent à aucune satisfaction véritable et recommencent indéfiniment, n'enlève rien à leur réalité. La Volonté schopenhauérienne n'est donc à aucun moment coupée de la puissance, elle est la Puissance, la seule Puissance réelle au monde et, bien plus, c'est toute la puissance de cette puissance qui se rassemble en chaque point de son action – d'où le caractère vertigineux de l'univers schopenhauérien.

Que signifie alors l'adjonction nietzschéenne de la puissance à cette Volonté qui est déjà puissance de part et d'autre, et puissance toute puissante ? Ceci : que, quel que soit le degré de cette puissance, quelle que soit l'intensité de sa force, puissance et force doivent d'abord *être* – lequel être

consiste dans cette puissance préalable et présupposée en vertu de laquelle puissance et force se sont déjà emparées d'elles-mêmes et de leur essence propre, en vertu de laquelle elles sont. Volonté de Puissance veut dire, dans la perspective nietzschéenne, puissance de la Volonté. À savoir non pas simplement que la volonté est puissance, qu'elle est le corps, mais ce fait plus fondamental que toute puissance, toute force et le corps lui-même ne sont que par l'œuvre d'une puissance plus originelle qui les jette en eux-mêmes et les contraint d'être. Dans cette hyperpuissance de l'origine seulement, puissance et force ont licence de se déployer.

Or à supposer qu'il y ait des degrés de puissance et des quantités de force – la puissance préalable par laquelle elles sont et en laquelle elles demeurent, cette puissance-là ne connaît ni degré ni quantité, ni accroissement ni diminution, ni modification ni altération, elle est l'hyperpuissance omniprésente et omnipuissante en toute puissance qui la livre à elle-même de telle sorte qu'elle est en mesure d'être ce qu'elle est et de faire ce qu'elle fait. Présente en toute puissance : dans la plus faible comme dans la plus forte. Ainsi comprenons-nous d'ores et déjà qu'il n'est point de force, si insignifiante et dérisoire soit-elle, qui n'apporte avec elle l'incommensurable de cette hyperpuissance – hyperpuissance qui ne peut elle-même être mesurée par aucune autre force, comme elle n'en mesure aucune, puisqu'elle est en toute force avant qu'elle se déploie, avant qu'elle prenne et donne sa mesure. Elle est en toute force l'incoercibilité et l'inconditionnalité du lien par lequel elle s'empare de soi et s'éprouve ainsi elle-même.

Ici doit être pris en compte l'événement décisif bien qu'inaperçu de la philosophie moderne, à savoir qu'*avec Schopenhauer et Nietzsche l'être reçoit pour la première fois le sens d'être la vie.* L'interprétation de l'être comme vie n'implique aucun oubli de l'être lui-même, aucune réduction de l'être à un simple mode d'être d'un étant particulier qui serait l'étant vivant. La détermination de la force en tant que force vivante fait retour à l'œuvre originelle de l'être, à savoir à l'originelle étreinte avec soi de ce qui vient ainsi en soi et qui s'accroît de soi et qui, dans l'ivresse de cette épreuve de soi et de cet accroissement de soi, accroissement qui ne commence ni ne finit, est la vie – soit dans le langage nietzschéen du mythe : Dionysos. La Volonté de puissance est l'accroissement de soi inclus dans l'originaire

étreinte avec soi, elle est le « plus riche » de soi-même[1], le « besoin de soi »[2]. Cet accroissement de soi comme venue en soi-même, comme épreuve de soi, comme être en soi, c'est ce que j'appelle l'immanence.

Nietzsche a pensé l'immanence de multiples façons et notamment en disant que la vie est oubli. Oublier, c'est ne pas penser à. À l'oubli on oppose le souvenir qui consiste au contraire à penser à ce à quoi on ne pensait pas jusque-là. Oubli et souvenir sont ainsi deux modes de la pensée, de la représentation, l'un positif, l'autre négatif. Que la vie soit oubli, Nietzsche le dit en un tout autre sens. La vie n'est pas oubli parce qu'elle ne pense pas à ceci ou à cela, en vertu d'une distraction passagère mais parce qu'elle ne porte pas en elle l'essence de la pensée, la possibilité de penser à quelque chose en général, de s'en souvenir par exemple. Oublieuse, la vie l'est par nature en tant qu'immanence, laquelle expulse de soi toute ek-stasis et par suite toute forme de pensée possible et de représentation. Cette structure originelle de l'être en tant qu'immanence à soi et en tant que vie, Nietzsche la représente dans la figure de l'animal, qui traverse toute son œuvre – et cela à bon droit s'il s'agit d'exprimer l'absence de la pensée, qui définit traditionnellement l'humanité de l'homme et le spécifie en tant qu'animal rationnel. C'est donc en vertu d'une nécessité essentielle que l'animal, pour autant qu'il figure l'essence de la vie et que celle ci exclut la représentation, se trouve défini dans son être par l'oubli – l'homme, « cet animal nécessairement oublieux »[3].

Comment alors ce qui est oublieux par essence peut-il au contraire se souvenir, c'est là le paradoxe auquel se heurte inévitablement Nietzsche et qui prend place en tête de la Deuxième dissertation de *La Généalogie de la Morale* : « Élever un animal qui puisse promettre »[4], c'est-à-dire se souvenir, et cela dans le temps même où l'essence de la vie exclut la pensée. Il est remarquable que pour trancher cette difficulté, Nietzsche déplace complètement le problème de la mémoire et, au lieu d'en faire ce qu'elle est tradi-

1. Nietzsche, *Par-delà Bien et Mal,* § 295, trad. C. Heim, in *Œuvres philosophiques complètes,* Paris, Gallimard, VII, 1971, p. 207.

2. *Ibid.*, § 56, trad. citée, *op. cit.*, p. 71.

3. Nietzsche, *La Généalogie de la morale,* « Troisième dissertation : La "faute", la "mauvaise conscience" », § 1, trad. citée, *op. cit.*, p. 252.

4. *Ibid.*, p. 251.

tionnellement, c'est-à-dire précisément une faculté de la pensée, une faculté représentative, il la soumet d'emblée à la volonté de puissance, c'est-à-dire à la vie – et, bien plus, à ce qui se montre ici une première fois à nous : à *l'affectivité.* « On grave quelque chose au fer rouge pour le fixer dans la mémoire : seul ce qui ne cesse de faire mal est conservé dans la mémoire. »[1] Comme toujours lorsqu'il découvre le fond de la vie – l'affectivité, la souffrance – le texte nietzschéen s'enflamme, un grand souffle le soulève, les images crépitent, les grands incendies de l'histoire sont convoqués, chaque preuve est un brasier, quelque torture monstrueuse dont nous sommes invités à faire nos délices. Voici ce qu'il a fallu à l'homme pour se fabriquer une mémoire : « ... supplices, martyrs. Les sacrifices et les vœux les plus horribles...les mutilations les plus repoussantes... les rituels les plus cruels... ». Et voici ce qu'il a fallu à l'homme allemand : « les moyens les plus effrayants... la lapidation... la roue... le supplice du pal, la lacération, l'écrasement sous les pieds des chevaux, l'ébouillantage du criminel dans de l'huile... l'écorchage... l'excision des chairs »[2]. Partout la douleur est « l'adjuvant le plus puissant de la mnémonique »[3], la souffrance tient lieu de pensée et la fonde ultimement.

L'immanence de la vie, son inconditionnelle cohérence en soi-même, est la condition de son déploiement, la condition du phénomène central de l'action – ce que montre la fable des oiseaux de proie qui fondent sur les agneaux pour les dévorer[4]. Cette analyse difficile mais essentielle se présente sous la forme d'une critique de la morale. Il s'agit de réfuter l'argumentation par laquelle les agneaux tentent de sauver leur vie, et cela grâce à une condamnation de l'action des oiseaux de proie – condamnation qu'il suffirait de faire partager par les oiseaux de proie pour que les agneaux aient en effet la vie sauve. Or l'argumentation des agneaux repose sur la présupposition d'un dédoublement de la force, de sa séparation d'avec soi, bref sur la négation de son immanence radicale. Ce dédoublement de la force consiste dans une dissociation instituée en

1. *Ibid.*, § 3, trad. citée, *op. cit.*, p. 254.
2. *Ibid.*, p. 254-255.
3. *Ibid.*, p. 254.
4. Nietzsche, *La Généalogie de la morale,* « Première dissertation : "Bons et méchants", "bon et mauvais" », § 13.

toute action entre un sujet capable de se déterminer ou non à cette action et l'action elle-même – action qui est alors comprise comme l'effet d'un libre vouloir de ce sujet. Le dédoublement de l'action, c'est par exemple, pour garder l'image de Nietzsche, celui qu'institue le peuple entre la foudre et l'éclair et qui consiste à prendre le même phénomène deux fois, comme cause d'abord et puis comme effet de cette cause. « Les savants ne font pas mieux, commente Nietzsche, quand ils disent "la force fait mouvoir", "la force produit un effet"... »[1]

Revenons à nos agneaux : ils considèrent donc les oiseaux de proie comme des sujets libres de déployer leur force ou non, libres d'être ou non des oiseaux de proie. Dans cette liberté d'être ou non des oiseaux de proie, dans cette liberté de la force de n'être pas la force, de ne pas les croquer, réside le salut des agneaux. Seulement cette liberté de ne pas être soi, ni la force ni la vie en général ne les possèdent. La non-liberté, l'impossibilité de ne pas être soi, est impliquée par l'essence qui régit la relation de la vie à elle-même, relation qui est constitutive de la vie, qui est son s'éprouver soi-même dans l'inconditionnalité du lien qui le lie à elle-même pour être ce qu'elle est à jamais – qui est son éternité, ce que Nietzsche nomme « l'éternel retour du Même ».

La non-liberté, c'est-à-dire l'incoercibilité du lien qui livre la vie à elle-même, c'est l'hyperpuissance en laquelle l'être se rassemble en soi-même et s'empare de soi dans cette épreuve de soi qui fait justement de lui la vie. Parce que cette hyperpuissance de l'être est non-liberté, elle est aussi son impuissance, c'est-à-dire l'ultime capacité de la vie à se défaire de soi. C'est cette ultime impuissance que le § 13 de la Deuxième dissertation pense jusqu'au bout. Il n'est pas question d'oiseaux de proie ni d'agneaux. On ne veut pas dire non plus que les uns et les autres ne seraient pas libres de faire autre chose que ce qu'ils font mais, plus essentiellement, qu'ils ne peuvent être autres que ce qu'ils sont. Tels, toutefois, ils ne le sont que sur le fond de l'être en eux – pour autant que la structure de l'être est la non-liberté, sa passivité insurmontable à l'égard de soi, le ne pouvoir se défaire de soi de ce qui cohère en soi comme la vie même.

1. *Ibid.*, p. 241-242.

Telle est l'essence de la force qui prodigue : « Elle honore tout ce qu'elle trouve en soi... elle met au premier plan le sentiment de la plénitude, de la puissance qui veut déborder, le bonheur de connaître une forte tension, la conscience d'une richesse qui voudrait donner et prodiguer », en sorte que tout ce qu'elle fait, par exemple secourir les malheureux, procède d'elle « par l'effet d'un besoin qui naît de la surabondance de sa force »[1]. Seulement, si l'essence de l'aristocratie est celle de la vie, quelle force fait la force des forts, on l'a compris : non pas telle ou telle force donnée, plus ou moins grande, telle puissance à laquelle adviendrait tel destin, mais l'hyperpuissance qui, jetant toute force et toute puissance en elle-même, leur donne de s'accroître d'elles-mêmes et ainsi de surabonder.

En quoi consiste la faiblesse des faibles, c'est au contraire ce qui fait problème : car si la volonté de puissance est l'essence de l'être, si tout ce qui est n'est que par cette puissance qui surabonde d'elle-même, alors on ne voit plus comment quelque chose comme la faiblesse en général est encore possible. Une explication extérieure revient à dire : tout est force assurément mais il existe des quantités de cette force, lorsque l'une d'elles se trouve en présence d'une autre plus grande, elle est plus faible qu'elle, la différence quantitative des forces fait surgir leur différence qualitative, la faiblesse et la force – laquelle ne qualifie plus que la plus forte. On exprime encore cette différenciation qualitative en disant que la plus faible qui subit l'action de la plus forte devient « réactive », son action étant désormais déterminée par cette action plus forte qu'elle ne cesse de subir, tandis que la plus forte demeure seule réellement, totalement et proprement « active ».

Seulement, cette détermination extrinsèque de la nature interne de la force est tout simplement aux antipodes de ce que Nietzsche entend par volonté de puissance – laquelle désigne cette nature interne de la force en tant que force qui surabonde *d'elle-même* et ne cesse comme telle d'être ce qu'elle est. Qu'il y ait une essence de la force qui ne puisse somme toute devenir autre chose, pas même son contraire, que les maîtres ne se changent pas brusquement en esclaves au détour d'un chemin, s'ils en croisent un de plus puissant qu'eux, et qu'ainsi maîtrise et servitude, force et fai-

1. *Ibid.*, p. 184.

blesse, ne se présentent pas comme des déterminations successives et hasardeuses, c'est ce que Nietzsche pose en faisant de l'aristocratie une *race*, c'est-à-dire une essence. De même la plèbe en est une : la faiblesse, elle aussi, est à comprendre non à partir d'une détermination extrinsèque mais de sa possibilité intérieure. Or cette possibilité est justement la même que celle de la force – il n'y a rien d'autre – c'est l'essence de la vie, à savoir l'immanence. *La force* – et par là on ne la considère plus naïvement dans sa facticité – *est celle de l'immanence, c'est l'inquantifiable, incoercible et insurpassable force du lien qui lie la vie à elle-même.* Nietzsche n'entend pas la faiblesse comme une moindre force mais comme la négation de son essence, et pour autant que cette essence est l'immanence, comme la rupture de celle-ci.

Car c'est là ce que signifie le nihilisme, le non dit à la vie, non pas la négation externe de son existence factice mais la destruction de son essence intérieure. Seulement cette destruction intérieure comme autodestruction – c'est la vie, on verra pourquoi, qui dit non à la vie – cette négation de soi se heurte à une impossibilité d'essence, à l'essence de la vie précisément pour autant que le lien qui la lie à elle-même est infrangible et ne se laisse jamais rompre. L'autodestruction impossible de l'essence intérieure de la vie, autodestruction qui, comme telle, n'en finit pas, c'est ce que Nietzsche appelle la maladie de la vie, ce qui fait de l'homme – en tant que l'immanence est l'animalité et ce qu'il s'agit d'ébranler – un « animal malade », « l'animal le plus maladif »[1].

Nietzsche n'a rien fait d'autre que considérer les yeux ouverts le mystère insondable de cette maladie de la vie, cette volonté de la vie de porter atteinte à son essence propre et ainsi de s'autodétruire. Il a décrit toutes les formes que revêt le projet de cette rupture, le doute à l'égard de soi, la perte de la croyance, le scepticisme, l'objectivisme, le scientisme, la critique de soi sous tous ses aspects – on est tenté d'écrire « l'analyse » – toutes les doctrines de la mauvaise foi, de la mauvaise conscience, du regard sur soi, de l'interprétation, du soupçon, toutes celles qui placent la vérité de la vie hors de la vie, faisant de notre temps ce « présent avarié »[2] qui

1. Nietzsche, *La Généalogie de la morale,* « Première dissertation : "Bons et méchants", "bon et mauvais" », p. 310, p. 346.

2. *Ibid.,* p. 286.

dégage, comme devait le dire de son côté Ossip Mandelstam, une odeur de poisson pourri. Tous ces tenants de la division d'avec soi, « les malvenus... ce sont eux, les plus faibles, qui plus que quiconque minent la vie parmi les hommes, qui empoisonnent et mettent en question le plus dangereusement notre confiance en la vie, en l'homme, en nous-même »[1].

Que cette rupture de l'immanence de la vie constitue le propre de la faiblesse, on le voit plus clairement si on jette dès maintenant un regard sur la lutte des faibles contre les forts, sur la manière dont les premiers s'y prennent pour jeter bas la force des seconds. Cette destruction de la force, c'est justement son immanence à soi, laquelle est acquise si les faibles parviennent à insérer leur propre faiblesse dans l'âme des forts, « s'ils réussissaient à mettre leur propre misère et toute la misère du monde dans la conscience des heureux, si bien qu'un jour ceux-ci en vinssent à *avoir honte de leur bonheur* et peut-être à se dire entre eux : "c'est une honte d'être heureux ! Il y a trop de misère !" »[2]. Force et faiblesse se distribuent ainsi en toute clarté le bonheur et la honte, comme l'immanence de la vie et comme sa rupture.

Que celle-ci soit impossible, voilà qui nous conduit enfin au fond de la faiblesse et à sa véritable essence. Car ce qui fait ultimement la faiblesse des faibles, ce n'est pas seulement ce qui se cache sous la fange de la honte et du mépris de soi : « Sur ce terrain du mépris de soi, véritable marécage, poussent toute mauvaise herbe, toute plante vénéneuse... »[3] – à savoir le projet monstrueux de l'autodestruction : c'est l'échec de ce projet qui constitue l'essence ultime de la faiblesse. Le vouloir ne pas être soi de la vie, le vouloir se défaire de soi du Soi est la faiblesse même en tant que ce vouloir se heurte par principe à une force plus grande que lui, à la plus grande force, celle de la vie. Comment, dans la relation intérieure de la vie à elle-même, la faiblesse de ne pas vouloir être soi s'oppose à la force de ce Soi et constitue ainsi l'essence de la faiblesse, l'essence des « mal venus » et des « mal conformés », c'est ce que dit ce texte limite : « Comment échapper à ce regard rentré de l'homme mal conformé dès

1. *Ibid.*, p. 312.
2. *Ibid.*, p. 314, souligné par nous.
3. *Ibid.*, p. 312.

l'origine, qui trahit *la manière dont un tel homme se parle à lui-même* – à ce regard qui est un soupir : » Puissé-je être quelqu'un d'autre, soupire ce regard, mais il n'y a pas d'espoir ! *Je suis ce que je suis* : comment me débarrasser de moi ? Et pourtant j'en ai assez de moi ! «[1] Telle est l'essence de la faiblesse. Est-il besoin d'indiquer que cette conception nietzschéenne de la faiblesse ressemble à s'y méprendre à celle du désespoir selon Kierkegaard ?

Troisième question : comment les faibles l'emportent-ils sur les forts ? Question qui se propose, semble-t-il, comme une aporie insurmontable s'il s'agit de comprendre comment la faiblesse du projet de se défaire de soi de la vie pourrait bien l'emporter sur l'insurpassable force de sa cohérence en soi dans l'immanence. Au vrai, si la faiblesse semble et peut l'emporter sur la plus grande force, c'est parce qu'elle la porte en elle et cela pour autant qu'elle est et que, fût-ce comme la plus insigne faiblesse, elle cohère avec soi dans l'hyperpuissance de la vie : pas un instant le vouloir se défaire de soi de la vie n'a cessé d'appartenir à celle-ci ni de porter en lui son essence.

C'est ce qu'affirme Nietzsche dans l'extraordinaire analyse du prêtre ascétique. Ici, pour la première fois, jetant une lumière rétroactive sur l'ensemble de l'œuvre, faiblesse et force ne sont plus distribuées comme deux entités séparées, référées à deux individus différents : le prêtre ascétique les détient l'une et l'autre en lui, offrant la vue de leur connexion interne. Le prêtre ascétique est faible, et cela parce qu'il est l'homme de la mauvaise conscience, c'est-à-dire de la vie tournée contre soi. Des autres faibles il se distingue en ceci qu'il est leur garde-malade, en quoi il leur appartient encore car, afin d'éviter la contagion de cette terrible maladie de la vie, il importe que tous ceux qui sont en contact avec les malades, notamment les soignants, soient eux-mêmes des malades. Pourtant le prêtre ascétique est fort, plus fort peut-être que les plus forts : « Mais il lui faut aussi être fort, maître de soi plus encore que des autres, intact surtout dans sa volonté de puissance. »[2] Car sa tâche est écrasante, il doit défendre le troupeau à la fois contre les forts et contre lui-même. Contre

1. *Ibid.*, souligné par nous.
2. *Ibid.*, p. 315.

les forts, par l'invention géniale de l'idéal ascétique qui légitime le ressentiment par le renversement des valeurs et, en faisant des diverses formes de la faiblesse le bien et des diverses formes de la force, le mal, assure, par l'opération de ces valeurs inversées, l'emprise et la domination des faibles sur les forts. Contre le troupeau lui-même : après avoir défendu les faibles contre les forts en organisant le ressentiment, il faut empêcher que le déchaînement de celui-ci ne brise à son tour le troupeau et, pour cela, canaliser ce ressentiment, le guider, l'apaiser, ce que fait ce grand magicien : il empoisonne et il calme la blessure en même temps[1].

Et c'est alors qu'apparaît en lui l'imbrication mystérieuse de la faiblesse et de la force et comment il convertit la première en la seconde. En lui, par lui, une vie épuisée, aux abois, va entreprendre de survivre et de se sauver. Mais qu'est-ce qui dans l'extrême faiblesse lui donne d'abord cette force inouïe de vouloir continuer à vivre, de ne pas succomber devant les forts et, bien plus, de les asservir – quel instinct de vivre resté intact ? C'est celui-ci que le regard hyperlucide de Nietzsche décèle au fond de l'idéal ascétique : « L'idéal ascétique a sa source dans l'instinct de défense et de salut d'une vie en voie de dégénération, qui cherche à subsister par tous les moyens et lutte pour son existence ; il indique une inhibition et une fatigue physiologique partielles contre quoi les instincts de vie les plus profonds, restés intacts, ne cessent de combattre par l'invention de nouveaux moyens. »[2] Dès lors cet idéal ascétique se révèle être le contraire de ce pourquoi on le prenait d'abord : non pas une vie tournée contre la vie, contre elle-même, mais l'effort pathétique de cette vie à l'agonie pour survivre : « Ce prêtre ascétique, cet ennemi apparent de la vie... il fait partie, lui précisément, des très grandes forces conservatrices et affirmatrices de la vie. »[3] Et encore : « En lui et par lui la vie lutte contre la mort. »[4] Ce qu'est cette mort contre laquelle lutte passionnément la vie, cela est dit aussi : non pas la mort précisément, mais la maladie mortelle, la maladie métaphysique de la vie : « la lutte de l'homme contre la mort (plus exactement : contre le dégoût de la vie, contre la fatigue, contre le

1. *Ibid.*, p. 315-316.
2. *Ibid.*, p. 310, souligné par nous.
3. *Id.*
4. *Id.*

désir de la "fin" »[1]. Comment alors la plus grande force se déploie au sein même de la vie en voie de dégénérescence pour la sauver, c'est ce qu'on a compris : *en tant que cette vie vient en soi dans l'hyperpuissance de son immanence.*

Un doute subsiste : les analyses qui précèdent rendent-elles pleinement compte de la possibilité de la faiblesse, de son origine ? Car pourquoi la vie se tourne-t-elle contre elle-même ? D'où lui vient ce projet aberrant de se défaire de soi ? Nietzsche dit : de la souffrance. « Le troupeau des mal venus... de ceux qui souffrent d'eux-mêmes. »[2] Nous sommes renvoyés à la deuxième détermination essentielle de la vie : l'affectivité.

Tantôt la souffrance semble dénigrée par Nietzsche, tantôt elle fait l'objet d'une apologie inconditionnelle. Or si l'on regarde les textes de près on voit que ce n'est jamais la souffrance elle-même qui est condamnée mais seulement la haine ou la vengeance qu'elle est susceptible de susciter, plus précisément c'est ce vouloir très particulier qu'elle engendre lorsque, devenant intolérable c'est-à-dire ne pouvant plus se supporter elle-même, la souffrance entreprend de se défaire de soi. Elle est le vouloir de la vie, de ne plus être ce qu'elle est mais projet même de la faiblesse. Partout ailleurs, quand elle n'engendre pas le nihilisme, la souffrance est célébrée : « La culture de la souffrance, de la grande souffrance, ne savez-vous pas que c'est là l'unique cause des dépassements de l'homme ? »[3] Voilà pourquoi, par exemple, Œdipe est celui qui « par l'excès même de ses souffrances, exerce autour de lui une action magique bienfaisante »[4]. Au contraire et paradoxalement, le christianisme, comme le « mouvement démocratique » qui en est l'héritier, sont condamnés à cause de leur « inaptitude quasi féminine à voir souffrir, à laisser souffrir »[5].

Les bons, les forts, les maîtres sont les heureux. Que signifie alors cette célébration de la souffrance ? Elle nous conduit devant l'intuition abyssale de Nietzsche, que *souffrance et joie ne s'opposent pas mais sont le Même*

1. *Id.*
2. *Id.*
3. *Par-delà bien et mal*, § 225, *ibid.*, p. 18.
4. *La Naissance de la tragédie*, § 9, trad. Lacoue-Labarthe, p. 78.
5. *Par-delà bien et mal*, § 202, p. 119.

et, bien plus, elles composent ensemble le fond des choses. L'essence de la vie, leur unité, c'est ce que Nietzsche appelle l'Un originaire. Dès *La Naissance de la Tragédie,* nous sommes mis en présence de cette identité de la souffrance et de la joie qui se propose à nous sous la forme de la transformation magique de la première dans la seconde. Dans la tragédie, nous assistons aux tribulations d'un héros qui, quel qu'il soit – Tristan ou Œdipe –, est le héros schopenhauérien, agité par le désir, luttant contre le cours du monde qui, inévitablement, va se retourner contre lui et l'anéantir. Or tandis que nous assistons, angoissés, aux épreuves du héros et finalement à sa mort, une jouissance incompréhensible infiniment plus haute nous envahit. C'est que cet anéantissement du héros, de ses projets, de ses désirs est celui du monde phénoménal tout entier et que, à travers cet anéantissement du monde, se dévoile à nous le fond des choses, son essence secrète, à savoir la volonté de puissance. Or c'est ce dévoilement de la volonté de puissance qui est en lui-même la jouissance infinie que nous procure la tragédie. Ou plutôt ce dévoilement est à la fois souffrance et joie. La vue des souffrances du héros n'est que l'occasion de nous rappeler et de revivre en nous la souffrance infinie de la vie qui est identiquement sa félicité, son plaisir d'exister.

Comment cela ? La vie est ce qui s'éprouve soi-même, elle est plus précisément le fait de s'éprouver soi-même, sans distance, elle est un souffrir immédiat, le se souffrir soi-même, dans lequel la souffrance trouve sa possibilité. Mais se souffrir soi-même, pour la vie, c'est parvenir en soi, c'est s'accroître de soi, c'est jouir de soi. Souffrance et joie ne sont donc pas deux tonalités différentes, séparées, opposées, se suffisant chacune à elle-même et pouvant exister à part. Bien au contraire sont-elles chacune la substance de l'autre, pour constituer ainsi ce « surprenant mélange des affects » que révèle « la duplicité des fous de Dionysos »[1], c'est-à-dire de ceux qui se sont identifiés au dieu, à l'essence unique des choses. Ce surprenant mélange des affects, c'est « ce phénomène par lequel le plaisir s'éveille de la douleur même »[2]. Et le « phénomène » par lequel le plaisir s'éveille de la douleur même, c'est l'essence originaire de

1. *La Naissance de la tragédie,* § 2, p. 48.
2. *Id.*

la phénoménalité, c'est le parvenir originel de l'être en soi – le se souffrir soi-même dans l'accroissement de soi de la jouissance de soi. *L'être n'est pas, il est une venue, l'éternelle venue en soi de la vie.* Pareille venue n'advient pas à partir du futur, elle ne s'en va pas au passé. Elle est la venue de la jouissance à partir de la souffrance, de telle manière que c'est celle-ci, *l'effectuation phénoménologique du se souffrir soi-même de la vie, qui constitue identiquement sa jouissance de soi.* Et plus fortement la vie fait l'épreuve de soi dans l'intensification de son souffrir et finalement au paroxysme de sa souffrance, plus puissante et plus profonde est la manière dont elle s'empare de soi, plus intense sa jouissance.

Cette connexion intérieure de la souffrance et de la joie traverse toute l'œuvre de Nietzsche et lui sert de support inaperçu. Considérons par exemple la généalogie de la morale. Elle s'accomplit en apparence à partir d'un premier rapport social qui est celui du débiteur et du créancier et qui résulte de l'échange par les hommes des produits qu'ils fabriquent. Dans ce premier rapport prennent naissance la dette, le sentiment de l'obligation personnelle, la nécessité de se souvenir et donc d'élever un animal qui puisse promettre, reconnaître l'existence du dommage, accepter celle du châtiment en tant que compensation à un dommage. Le réseau de ces relations est si dense qu'il explique à son tour la relation de l'individu à la société, aux ancêtres et finalement à Dieu.

Mais la séquence essentielle de cette généalogie de la morale se produit lorsque le débiteur ne rembourse pas le créancier, lequel a droit alors à une étrange compensation, non plus en argent ou en nature, mais dans le droit justement de faire souffrir le débiteur, de le frapper, de la maltraiter, de l'insulter et même de le violer. D'où la question abyssale de la généalogie : « Comment la souffrance peut-elle être une compensation pour des dettes ? » Et la réponse est non moins abyssale : « Parce que ce faire souffrir donnait un très grand plaisir et que celui qui avait subi le dommage et ses désagréments obtenait en échange une extraordinaire contre jouissance : faire souffrir – véritable fête. »[1]

On dira : mais il s'agit tout simplement de vengeance. Seulement la vengeance renvoie au même problème : « comment faire souffrir peut-il

1. *La Généalogie de la morale*, 2e dissertation, § 6, p. 258.

être une satisfaction ? » On dira : mais il s'agit tout simplement de cruauté. Seulement la cruauté elle aussi n'est que la jouissance qui procède de la souffrance.

Dans la cruauté, dans la vengeance, souffrance et joie semblent extérieures l'une à l'autre, rattachées à deux personnes différentes, la souffrance au débiteur, la joie au créancier (qui éprouve tant de plaisir à faire souffrir celui qui l'a lésé et ainsi à se venger de lui). Mais c'est là pour apparence. Car il faut encore expliquer comment, chez le créancier lui-même, la souffrance du dommage qu'il a subi peut se changer en joie de faire souffrir. De même qu'il faut expliquer cette transformation de la souffrance en joie chez le spectateur de la comédie – et finalement chez Dionysos lui-même, qui n'est autre que l'essence de la vie. Comme les forts, comme les faibles, la vengeance, la cruauté ne sont que les figures de la vie, elles séparent les constituants intérieurs de l'Un afin de nous les donner à voir. Parmi les horreurs de la Grèce antique qui fascinèrent tant Nietzsche, était le sacrifice d'un homme jeune dont les membres lacérés et sanglants étaient dispersés et répandus alentour de façon que ce sang féconde la terre et lui communique la vie. La philosophie de Nietzsche est ce meurtre rituel, elle est la dis-jonction et la pro-jection agrandie, dans le ciel du mythe, de la structure de la subjectivité absolue.



IX

RICŒUR ET FREUD : ENTRE PSYCHANALYSE ET PHÉNOMÉNOLOGIE*

De l'interprétation. Essai sur Freud[1] présente, d'une part, l'un des meilleurs exposés de la psychanalyse dont on puisse disposer aujourd'hui. La puissance de structuration conceptuelle de Ricœur s'y déploie sous la forme d'une analyse d'une extrême rigueur en même temps que d'une grande clarté. Mais, parce que Ricœur est un philosophe, cet exposé est, d'autre part, tout autre chose qu'une redite, si articulée soit-elle : il s'agit d'une critique au sens kantien du terme, d'« une critique épistémologique » visant à « déduire » les concepts réalistes de la psychanalyse – ceux de la topique et de l'énergétique notamment –, c'est-à-dire à les justifier, et cela en faisant apparaître « leur pouvoir d'ordonner un nouveau domaine d'objectivité et d'intelligibilité »[2]. Or cette critique va mettre en jeu et en cause la phénoménologie, au point que tout le livre peut se lire comme un débat entre psychanalyse et phénoménologie. Non que la phénoménologie intervienne à la manière d'un préalable arbitrairement choisi et à la lumière duquel on s'efforcerait de proposer une interpréta-

* Conférence prononcée à Cerisy-La-Salle, en septembre 1988, au cours du colloque « Paul Ricœur » et publiée dans J. Greisch et R. Kearney, *Paul Ricœur, les métamorphoses de la raison herméneutique,* Paris, Éditions du Cerf, 1991, p. 127-143.

1. Paris, Éd. du Seuil, 1965.

2. *Ibid.,* p. 419.

tion philosophique de la psychanalyse, mais parce *qu'un même problème jugé décisif, celui du sens,* interpelle ces deux pensées majeures de la culture moderne, leur assignant un même thème, un même travail : décrypter le sens profond, le sens « vrai » des comportements humains, à partir de leur sens apparent et à travers lui. Laquelle de ces deux disciplines disposant chacune de son système de catégories et de ses méthodes propres s'acquitte le mieux de cette tâche et va le plus loin dans l'intelligence dernière de la psyché de l'homme ? Mise à l'épreuve de la phénoménologie par la psychanalyse et, de la même manière, de la psychanalyse par la phénoménologie en tant qu'elles constituent l'une et l'autre une herméneutique, tel est l'enjeu de la problématique de Ricœur.

L'appel à la phénoménologie, disons-nous, n'est pas gratuit, il est motivé par l'échec du procès intenté à la psychanalyse par la critique épistémologique et notamment par l'épistémologie américaine plus ou moins teintée, il faut bien le dire, de positivisme et de scientisme. Ce procès, déclare Ricœur, est « sans réplique si l'on entreprend de situer la psychanalyse parmi les sciences d'observation »[1] ; mais c'est cette entreprise même qui se révèle foncièrement inadéquate s'il est vrai que la situation analytique est d'abord une « situation de langage ». Dès lors, « c'est à titre de condition de possibilité de l'expérience analytique, en tant que celle-ci se déploie dans le champ de la parole, que les concepts de l'analyse doivent être jugés »[2]. Ces concepts sont alors essentiellement pour Ricœur ceux qui prennent en compte les rapports de signifiant à signifié ; comme tels ils appartiennent par essence aux sciences herméneutiques (par exemple à la psychanalyse) et définissent leur tâche et leur méthode comme celles de l'interprétation. Ainsi la relation analytique à l'objet est-elle irréductible à une description d'observables que l'épistémologie prend comme critère univoque, elle n'est intelligible en réalité qu'à l'aide de procédures plus proches de la compréhension historique (tels les « types » de Max Weber) que de l'explication positive en usage dans les sciences de la nature. Même si le fond de la *psyché* renvoie à des faits de nature comme le donne à penser l'énergétisme freudien, l'accès à celui-ci

1. *Ibid.,* p. 340.
2. *Ibid.,* p. 366.

– et ce sera la thèse cruciale de Ricœur – ne peut se faire que par la médiation des représentants psychiques de l'énergie, lesquels sont tous des procès signifiants, justifiables comme tels d'une interprétation. C'est ici que surgit dans une évidence incontournable la nécessité du retour à la phénoménologie comprise comme la discipline herméneutique par excellence ou plutôt comme l'herméneutique elle-même.

Le parallélisme saisissant que Ricœur instaure entre la phénoménologie et la psychanalyse prend son point de départ dans une lecture de la réduction comme déprise de soi de la conscience immédiate, déprise au terme de laquelle le sens initialement visé et ainsi tenu pour vrai apparaît douteux ou suspect. On le voit, Ricœur interprète de façon hégélienne la réduction husserlienne : celle-ci est devenue la critique du savoir immédiat. Et il est vrai que chez Husserl la philosophie de l'évidence, posée comme « le principe des principes », s'accompagne inévitablement d'une critique de l'évidence dans la mesure où l'on ne peut placer l'évidence au fondement de l'être et de la connaissance qu'à la condition de désigner sans équivoque ce qui est évidence et mérite ce titre, et ce qui ne l'est pas. Or cette critique de l'évidence s'étend peut-être beaucoup plus loin que ne l'aurait voulu Husserl, et c'est sur l'extension de cette critique que joue instinctivement Ricœur pour rapprocher, autant que faire se peut, phénoménologie et psychanalyse.

La critique husserlienne de l'évidence est double : après avoir visé l'objet dont on montre que seule une apparition subjective limitée à l'instant et fugitive comme lui est réellement donnée, tandis que l'entier contexte de la réalité objective se réduit à une série présomptive d'évidences potentielles et comme telles non évidentes, la même critique se reporte, de façon menaçante, sur le *cogito* lui-même dont seul un noyau vivant et concret, limité lui aussi à un présent évanescent, échappe à l'horizon toujours ouvert de la donation potentielle[1], au co-visé, à l'implicite et finalement à l'inconscient.

Mais il y a plus. Si l'on considère le *cogito* non plus d'un point de vue quasi psychologique comme un donné privilégié (si fragile et si fugace que soit celui-ci) mais dans sa signification véritable, c'est-à-dire transcen-

1. Cf. Husserl, *Méditations cartésiennes,* trad. G. Peiffer, E. Levinas, Paris, Vrin, 1949, § 9.

dantale, comme un pouvoir de constitution, *comme le pouvoir de constituer le sens de tout ce qui est pour nous,* dans et par ce sens, alors c'est une autre difficulté, ou la même sous une autre forme, plus redoutable, qui se lève devant nous. En tant qu'opération constituant le sens, en tant que l'*ego* « fonctionnant en dernière instance »[1], la subjectivité transcendantale demeure dans un « anonymat » qui contredit en tout cas sa prétention de définir l'apparaître comme tel, c'est-à-dire dans son effectivité. Disons-le tout de suite : c'est l'ultime échec de la phénoménologie husserlienne, incapable de résoudre son problème le plus propre, celui de la phénoménalité – plus précisément : du comment de la phénoménalisation originelle de la phénoménalité –, qui fournit à l'herméneutique son argument majeur. Car si l'ultime pouvoir constituant le sens échappe ainsi en lui-même à la phénoménalité, si, pour le dire avec Ricœur, « l'intentionnalité en exercice déborde l'intentionnalité thématique »[2], alors la problématique se trouve devant une situation dont il importe de dérouler toutes les implications puisque aussi bien celles-ci définissent la tâche ou, pour mieux dire, la nature même de cette herméneutique dont phénoménologie du sens et psychanalyse de l'inconscient vont apparaître comme les deux modes d'accomplissement – à moins que, sur le fond de présupposés communs, il ne s'agisse en réalité d'une seule et même recherche.

La phénoménalité ne règne donc que sur le plan de l'intentionnalité thématique, celle, précise Ricœur, « qui sait son objet et qui se sait sur son objet ». Il s'agit de la conscience immédiate. Qu'elle sache son objet signifie que celui-ci se montre à elle. Qu'elle se sache sur l'objet veut dire la même chose – veut dire que, constituant cet objet et le donnant à voir, elle n'est elle-même rien d'autre que l'apparaître de cet objet, le pur apparaître dans lequel il s'offre à nous. Affirmer cependant que l'intentionnalité opérante, en exercice *(die fungierende Intentionalität),* déborde l'intentionnalité thématique ou encore qu'elle demeure dans l'anonymat, qu'elle ne se montre pas en tant qu'opérante, c'est restreindre singulièrement la portée de l'intentionnalité thématique elle-même et l'affecter, du point de vue phénoménologique, d'une limitation principielle. C'est affirmer que, au sein

1. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale,* trad. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976, § 55.

2. *De l'interprétation. Essai sur Freud, op. cit.,* p. 369.

même de l'acte de faire voir, il y a quelque chose qui n'est pas vu, en sorte que le produit de cet acte n'étant pas seulement celui d'un faire voir mais identiquement celui d'un ne pas faire voir, ce qui est ainsi pro-duit dans la lumière ne l'est jamais tout à fait ou tout entier, n'y exhibe jamais la totalité de son sens, pour autant que celui-ci est aussi chaque fois l'effet d'un pouvoir qui en lui-même ne se montre pas. « L'invisible inscience de soi de l'intentionnalité en exercice », pour reprendre les propres termes de Ricœur[1], entraîne cette conséquence que son corrélat a ou peut toujours avoir un autre sens que celui qui se dévoile au regard de l'intentionnalité thématique immédiatement consciente de soi sur l'objet, à savoir tout ce qui dans cet objet résulte de l'intentionnalité en exercice et de son opération cachée.

Cette dissociation de l'intentionnalité thématique et de l'intentionnalité anonyme, tout un courant posthusserlien auquel Ricœur se réfère explicitement[2] l'exprime sous la forme d'un décalage historique entre un sens déjà constitué par l'opération de l'intentionnalité insciente de soi et l'aperception de ce sens par la conscience thématique qui le *trouve* devant soi sans pouvoir le comprendre vraiment, c'est-à-dire précisément sans le constituer elle-même consciemment. Ce décalage est identiquement celui qui intervient entre la conscience irréfléchie et une réflexion toujours en retard sur elle qui s'efforce de ressaisir le sens factuel, de le rendre pleinement intelligible en réactivant sa genèse. C'est ce qui est précisément impossible s'il est vrai que l'ultime intentionnalité opérante, celle de la réflexion elle-même par conséquent, demeure toujours, en tant qu'opérante, dans l'anonymat. Le projet d'un savoir absolu au sens de Hegel, c'est-à-dire d'une récupération totale de l'intentionnalité opérante, vient se briser sur l'essence même de celle-ci, sur le primat incontournable de l'irréfléchi sur le réflexif, et cela au sein de la réflexion.

Ce qui résulte d'une telle situation, c'est l'émergence d'un sens incompris, c'est plus précisément la *séparation possible du sens et de la conscience* pour autant que celle-ci se trouve devant un sens qu'elle n'a pas constitué elle-même et dont la teneur véritable par conséquent lui échappe – est inconsciente.

1. *Ibid.*, p. 370.
2. De Waelhens et Vergote notamment, cités par Ricœur, *ibid.*, p. 370 et s.

« Il est possible de définir directement le psychisme sans recourir à la conscience de soi par la seule visée de quelque chose ou sens. »[1]

Un sens qui est là sans qu'on le comprenne, un sens inconscient, c'est-à-dire ignorant de sa vérité, un texte à décrypter et offert en effet à un décryptage possible puisque, procédant d'une constitution préalable, il est en lui-même sens, sens appartenant à la région du sens, à un domaine herméneutique dont les constituants sont tous des éléments de ce genre, des sens non encore compris et ainsi à comprendre, c'est tout ce qu'il faut à une herméneutique, qu'elle soit phénoménologique ou freudienne, c'est le matériel idéal prédestiné à son traitement.

Aussi bien pouvait-on trouver chez Husserl la description explicite d'une situation qui fournit à l'herméneutique son terrain d'élection. Il s'agit de la distinction essentielle entre la genèse active et la genèse passive du sens. Tandis que dans la première l'*ego* intervient activement et consciemment dans la constitution d'un sens qu'il crée proprement à l'aide d'actes spécifiques, dont il surveille en quelque sorte l'apparition, qu'il est capable ensuite de reproduire aussi souvent qu'il le veut, la genèse passive place au contraire ce même *ego* dans une condition bien différente, qui n'est plus celle d'une maîtrise mais d'une soumission à l'objet-sens qu'il rencontre sans l'avoir créé lui-même. La passivité ici en question n'est pas comme le simple envers ou la réciproque de l'activité productrice des objectités catégoriales de la raison, sa modalisation dans un habitus et le passage corrélatif du sens à l'état d'acquis. La genèse passive fonctionne bien plutôt comme le préalable indispensable de la genèse active en ce sens qu'elle lui apporte un champ pré-découvert d'objets présupposés par les synthèses catégoriales. Or cette genèse ne produit pas seulement des objets qui seront trouvés par l'*ego* : en tant qu'opération originellement constituante, elle s'accomplit en lui sans lui, indépendamment de son vouloir et de sa conscience, et c'est précisément la raison pour laquelle l'ensemble de ses produits se donne comme un monde opaque et déjà là. On sait la place qu'occupent ces synthèses passives de l'association et de la temporalité dans la phénoménologie husserlienne à laquelle elles confèrent le caractère d'une archéologie du sens.

1. *Ibid.*, p. 370.

Puisque des synthèses sans fin ont constitué de véritables strates de sens superposés, depuis les sens archaïques passivement préconstitués jusqu'aux sens thématiquement visés – lesquels comportent cependant leur retombée hors de l'actualité phénoménologique engendrant ainsi, sur le plan même de la genèse active, des couches sans cesse plus épaisses de sédimentations passives –, alors la recherche doit se poursuivre inévitablement comme un effort toujours repris pour exhumer ces significations enfouies dont les plus profondes et les plus fondamentales n'ont jamais été conscientes. Prise de conscience noématique renvoyant à une prise de conscience noétique et impliquant celle-ci, tel est le programme explicite de la phénoménologie et ce qui fait d'elle en effet, de façon exemplaire, une herméneutique.

Qu'on s'avise maintenant de supposer que les intentionnalités en exercice constituant les sens archaïques et fondamentaux ne se réduisent pas aux seuls procès de l'association et de la temporalisation comme chez Husserl, qu'elles sont celles du désir, de l'activité pulsionnelle et affective en général – avec cette double caractéristique d'une passivité essentielle et de l'inconscience –, alors la théorie de la genèse passive et, plus généralement, la phénoménologie tout entière dessinent une structure philosophique d'accueil privilégiée pour la psychanalyse : celle-ci ne peut-elle être entendue comme une herméneutique du désir ?

> « Ne suffit-il pas, demande Ricœur, d'étendre au désir et à ses objets cette explicitation des couches de sens, cette recherche d'une "fondation originelle" ? L'histoire de l'objet libidinal, à travers les stades de la libido, n'est-elle pas une telle explicitation, de renvoi en renvoi ? »[1]

À peine le désir a-t-il fourni le modèle d'une production inconsciente du sens et démontré ainsi la possibilité qu'un sens existe sans être conscient, que le corps propre – la chair de Merleau-Ponty – vient fournir à ce modèle une exemplification concrète : n'est-il pas le siège du désir précisément, d'un ensemble de « comportements signifiants » en lesquels le sens se propose non pas comme le corrélat idéal d'une intentionnalité théorique ou représentative, mais comme ce comportement même, comme un sens pris dans un corps, dont le principe est bien une inten-

1. *Ibid.*, p. 372.

tionnalité, mais une « intentionnalité faite chair » en quelque sorte, et ainsi ce corps lui-même en tant que corps intentionnel.

Sous l'influence peut-être des thèses de « l'École de Paris », ou bien tout simplement en accord avec elles, Ricœur a défini la situation analytique comme une situation de langage. Mais c'est au langage lui-même qu'il convient d'abord d'appliquer le modèle du sens inconscient. Il suffit pour cela de reconnaître qu'avant toute « apophatique explicite », c'est-à-dire avant d'être formulé thématiquement, dans un énoncé idéal sous la forme d'un discours proféré, tout sens est déjà à l'œuvre et cela précisément comme « sens à l'œuvre », effectué par un comportement. Le sens proféré ou explicite n'est le plus souvent que l'expression après coup de ce sens opéré et le présuppose.

Or cette analyse du langage, si on la reporte sur celle de la perception, permet de pénétrer plus avant dans l'essence de celle-ci et d'y saisir la même dialectique d'absence et de présence sans laquelle le langage n'est pas intelligible. Car parler, c'est faire son deuil de l'objet, renoncer à une présence effective (celle de la mère par exemple) pour la retrouver sous forme d'absence dans le signe. Mais l'expérience la plus primitive, la perception, figure déjà ce jeu d'absence et de présence, s'il est vrai que rien n'est jamais visé en elle que sur le fond du co-visé, que chaque fragment de donation intuitive, chaque face de l'objet présuppose l'horizon indéfini de ses apparitions potentielles et y renvoie. Ainsi la perception s'entoure-t-elle d'un horizon d'absence, c'est-à-dire d'inconscience, de telle façon que toute présentation effective apparaît dérisoirement limitée au regard du fond sur lequel elle s'enlève. Que cette présence finie soit celle du sens thématiquement visé par la conscience, alors c'est bien la totalité des sens sous-jacents, archaïques et fondamentaux, sans lesquels le sens apparent est inintelligible, qui demeurent plongés dans la Nuit – et Ricœur peut écrire :

> « La phénoménologie devient une contestation aussi radicale que peut l'être la psychanalyse à l'égard de l'illusion du savoir immédiat de soi-même. »

Et cela parce que le patron de la phénoménalité, sur lequel se découpe la thèse de cette finitude radicale qui débouche sur une primauté accablante de l'inconscient, est celui de la perception, c'est-à-dire du

monde, ainsi qu'en fait l'aveu ce texte décisif : « L'ambiguïté de la "chose" devient le modèle de toute ambiguïté de la subjectivité en général et de l'intentionnalité sous toutes ses formes. »[1]

C'est un trait de la pensée de Ricœur, de sa lucidité en même temps que de sa probité, que de marquer, au moment même où s'établit entre psychanalyse et phénoménologie une concordance singulière, leur différence. Elle consiste en ceci que le devenir conscient qui porte à la lumière les sens sédimentés et enfouis revêt, dans la phénoménologie husserlienne, la forme d'un progrès continu auquel rien ne s'oppose en droit en sorte que, semblable à celui de la perception, le procès d'élucidation de la prise de conscience, pour être sans fin, ne s'accomplit pas moins spontanément comme la téléologie immanente de la conscience intentionnelle et comme son mouvement même : celui-ci ne cesse de faire se lever de nouveaux horizons de sens mais aussi bien de les expliciter.

En psychanalyse, au contraire, systèmes conscient et inconscient sont séparés par une barre dont le franchissement va se révéler extrêmement difficile : il implique en tout cas l'intervention de procédures totalement différentes de celles de la réflexion et de l'élucidation phénoménologique traditionnelle. Ce qu'il s'agit de faire revivre en les rendant à la lumière, ce ne sont plus des renvois intentionnels tels que ceux qui s'établissent naturellement et en quelque sorte nécessairement entre les faces apparentes d'un cube ou d'une maison par exemple, et celles qui n'apparaissent pas mais qui le feront certainement si « nous tournons autour » de ces objets. Les associations auxquelles va se mesurer l'analyse n'ont plus la docilité de celles du monde de la représentation – lesquelles constituent son objectivité et lui sont en quelque sorte homogènes, visibles et lisibles en lui et, à la limite, identiques à sa visibilité. Elles obéissent, pour le dire d'un mot, à un autre principe que celui de la pensée intentionnelle à des forces. Impossible, par conséquent, d'en dévoiler le sens véritable, c'est-à-dire de remonter aux désirs et aux pulsions qui les déterminent, sans maîtriser d'abord ces désirs et ces pulsions, sans disposer par conséquent d'une méthode qui rende possible cette maîtrise et ainsi la modifi-

1. *Ibid.,* p. 376.

cation à partir de laquelle seulement celle du naturé, des significations apparentes, sera effective.

On comprend alors que méthode phénoménologique et thérapeutique psychanalytique diffèrent totalement. Car la psychanalyse ne peut être précisément cette thérapie à laquelle elle prétend qu'à la condition de changer de niveau. Elle doit abandonner le télos d'une élucidation qui, dans le déploiement des renvois intentionnels, reste prisonnière des sens thématiques et apparents, pour se plonger dans une réalité d'un autre ordre, dans un jeu de forces où le sens s'alimente. « Se plonger » s'entend au sens propre : le psychanalyste entre dans cet univers de forces, il devient l'une d'entre elles qui, dans son affrontement avec celle du malade et en modifiant celle-ci par cet affrontement. et de cette façon seulement, modifie du même coup en lui le pouvoir qui a produit les sens à l'œuvre, les symptômes névrotiques, l'hallucination, la phobie, le bégaiement, l'oubli, etc.

Il faudrait pouvoir reproduire ici les analyses subtiles par lesquelles Ricœur montre comment le traitement analytique se dédouble toujours. La méthode d'investigation qui doit aboutir à l'interprétation correcte n'est qu'un « segment intellectuel » dont l'efficacité est subordonnée à son insertion dans la relation intersubjective de l'analyste et de l'analysant, relation qui s'établit entre des forces, entre des résistances. C'est une résistance justement qui était à l'origine de la névrose, c'est elle par conséquent qui doit être vaincue d'abord pour que la prise de conscience soit possible, pour que le travail d'interprétation puisse alors, mais alors seulement, porter ses fruits. Or la victoire sur la résistance ne peut se produire qu'au cours de l'analyse, par le biais du transfert pour autant que celui-ci reproduit la situation traumatique et tente de lui fournir une autre issue. La remémoration que la catharsis de Breuer visait à accomplir, comme s'il s'agissait d'un phénomène proprement intellectuel et autonome, se trouve ici remplacée par une répétition et par le réveil des forces et des pulsions à l'origine des symptômes névrotiques, lesquels n'étant jamais que des formes substitutives de satisfaction ne peuvent aboutir qu'à l'échec. À quel point le transfert apparaît comme une répétition de la situation traumatique, c'est-à-dire comme un conflit pulsionnel, on le voit à ceci que le malade cherche dans sa relation à l'analyste la même satisfaction substitutive et que le travail de l'analyste, enfoncé dans

cette relation vécue avec son patient, est de faire en sorte que celui-ci évite désormais le piège d'autrefois.

Parce que le « savoir » n'intervient en psychanalyse qu'à l'intérieur d'une relation dynamique et conflictuelle dont le dénouement seul rendra possible l'émergence de ce savoir en tant que pouvoir de guérison, qui sera le pouvoir de ce savoir, parce qu'il s'agit en fin de compte de rendre justice à la thèse de Freud selon laquelle « ce n'est pas l'ignorance en soi qui constitue le facteur pathogène, cette ignorance a son fondement dans les résistances intérieures qui l'ont d'abord provoquée et qui continuent à la maintenir », en sorte que « le nom de psychanalyse ne s'applique qu'aux procédés où l'intensité du transfert est utilisée contre les résistances »[1], alors Ricœur peut conclure qu'« il y a un problème économique de la prise de conscience qui distingue entièrement la psychanalyse de la phénoménologie », et encore que « le philosophe formé à la réflexion phénoménologique se sent et se sait exclu de l'intelligence vive de ce qui advient dans la relation analytique »[2]

Ce que la pensée de Ricœur découvre ici sous le titre de « problème économique », c'est à vrai dire ce avec quoi sa lecture de Freud se confronte dès le début, soit cet univers énigmatique d'énergies et de forces partout à l'œuvre comme le véritable naturant du psychisme en même temps que de toute la construction freudienne. Cette confrontation se développe en deux temps. Le premier, dont nous avons retracé les principales péripéties, emprunte le trajet qui conduit de la description de la conscience immédiate engluée dans la visée des significations fallacieuses *au pouvoir qui les produit à l'insu de cette conscience comme de lui-même* : aux pulsions inconscientes dont les topiques et l'énergétique tendent de cerner le jeu. Mais ce n'est peut être qu'en délaissant la conscience désormais dépourvue de la capacité d'exhiber la vérité dans sa *Sinngebung*, dans sa donation de sens, en opérant ce grand décentrement du foyer des significations au terme duquel ce dernier est placé désormais dans l'inconscient.

Le temps de ce déplacement est douloureux, c'est celui de « l'anti-phénoménologie » qui contraint l'homme à reconnaître que les significations

1. Cité par Ricœur, *ibid.*, p. 398, 401.
2. *Ibid.*, p. 400, 402.

au milieu desquelles il vit et se débat ne vienne pas de lui mais de puissances qui le dépassent et dont il est le jouet, parole et désir notamment. Au cours de cette « réduction non à la conscience mais de la conscience »[1], il faut perdre tout à tour l'objet de la représentation, son sujet, le moi lui-même, subir cette triple humiliation qui consiste à n'être plus maître de l'univers, ni des autres ni de soi-même.

Le second temps est bien différent. Il manifeste l'extraordinaire effort de Ricœur pour réintroduire dans le champ de l'herméneutique ce qui semble lui échapper aux confins du psychisme et de l'organisme : la force brute, l'énergie quasi physique, aveugle, qui ne sait rien de la lumière où brille le sens et qui, héritière de la Volonté schopenhauérienne, n'en veut rien savoir. Comment donc la pulsion entre-t-elle en rapport avec l'univers des significations déployé par la conscience intentionnelle qui semble définir l'humanité de l'homme et ainsi le but ultime de toute recherche visant à rendre l'homme à lui-même, à l'arracher aux puissances des ténèbres ? *Pour autant justement qu'elle entre dans le psychisme,* non point en elle-même, dans sa réalité propre, mais par l'intermédiaire de « représentants » qui sont justement ses représentants dans la Psyché et qui constituent le fond de celle-ci. Des représentants de la pulsion, d'une force matérielle physique, bio-énergétique, diffèrent de celle-ci comme la représentation diffère en général de ce qu'elle représente, de l'étant naturel par exemple. En tant que représentations, les représentants psychiques de la pulsion sont semblables aux représentations de la conscience, homogènes à celle-ci. Qu'ils demeurent en un premier temps plongés dans l'inconscience n'empêche pas que, déterminés dans leur être par la structure de la représentation, ils soient représentables et ainsi aptes à la représentation, aspirant à elle comme à leur condition véritable. Une réalité encore inconsciente mais tendant à la conscience, et cela en tant que représentation, telle est l'essence générale du psychisme – et c'est ainsi que la comprennent de façon identique la psychanalyse freudienne et la phénoménologie herméneutique de Ricœur.

Car ce ne sont pas seulement les représentations dont la proto-constitution est l'œuvre du désir qui sont d'abord livrées à la nuit.

1. *Ibid.,* p. 412.

Les représentations de la perception sont soumises elles aussi à la loi de cette finitude radicale dont nous avons parlé et qui veut que l'une d'entre elles seulement s'offre à l'éclat de la présence intuitive tandis que les autres restent prisonnières de l'ombre, de cet état que la métaphysique de la représentation nomme depuis toujours « virtualité ». Précisément parce que les phénomènes psychiques portent en eux la même essence que la phénoménalité, celle de la conscience en tant que représentation, en tant que conscience intentionnelle, ils sont soumis à la même loi de la transformation de la conscience virtuelle en conscience actuelle – du devenir-conscient de la conscience comprise comme ce devenir même. Ainsi l'interprétation de la réalité psychique comme représentant de la pulsion et comme représentation permet-elle de reconduire à l'actualité phénoménologique, de replacer sous la lumière du sens ce qui s'y dérobe dans son être originel et propre. La lecture herméneutique de la psychanalyse s'éclaire d'un seul coup, au lieu où elle puise à la fois sa motivation et son mode d'accomplissement :

> « Il y a un point où la question de la force et la question du sens coïncident : ce point est celui où la pulsion se désigne dans le psychisme par des représentations et des affects qui la "présentent". »[1]

La théorie du représentant *(Repräsentanz)*, magistralement exposée en deux passages du grand ouvrage sur Freud[2], forme la clé de voûte de l'interprétation herméneutique du freudisme, c'est elle qui permet, après la critique de la conscience immédiate et sa réduction par les explications topique et économique, que s'amorce le mouvement inverse, celui de la reprise du sens et ainsi de la reconquête, par l'homme démis de lui-même, de son autonomie et de sa liberté. Ce que fonde ce vaste mouvement de la prise de conscience qui replace la psychanalyse elle-même dans l'orbite de la pensée occidentale, c'est l'homogénéité ontologique structurelle qu'établit entre les systèmes inconscient et conscient, de part et d'autre de la barre qui les sépare et en dépit d'elle, une même définition de la réalité psychique qui ré-inscrit l'ensemble de celle-ci, consciente ou non, à l'intérieur de l'empire du sens. Les déclarations de Ricœur sont explicites :

1. *Ibid.*, p. 416.
2. *Ibid.*, p. 137-153 ; 416-417.

« C'est par rapport à la possibilité du devenir-conscient, par rapport à la prise de conscience comme tâche, que le concept de présentation psychique de pulsion prend sens ; il signifie ceci : aussi éloignés que soient les représentants primaires de la pulsion, aussi distordus que soient leurs rejetons, ils appartiennent encore à la circonscription du sens ; ils peuvent par principe être traduits en termes de psychisme conscient ; bref, la psychanalyse est possible comme retour à la conscience parce que, d'une certaine façon, l'inconscient est homogène à la conscience ; il est son autre relatif, non pas l'absolument autre. »[1]

Le retour du sens – le devenir-conscient des représentants psychiques de la pulsion et, par leur médiation mais par leur médiation seulement, de la pulsion originelle du désir – n'est pas un simple retour au point de départ, ce qui est retrouvé ne coïncide pas avec ce qui avait été perdu. Si la conscience intentionnelle qui définit l'humanité de l'homme est sauve, cette conscience et, de la même façon, cette humanité apparaissent au terme du périple profondément changées. C'est une conscience solitaire qui est démise de ce qu'elle croyait posséder, à savoir le sens de sa propre existence. Le décentrement du foyer des significations conduit à « une autre instance du sens » que Ricœur nomme « transcendance de la parole ou position du désir »[2] Mais la découverte de cette seconde instance relève encore d'une conscience. La disjonction qu'opère le réalisme freudien de la topique, « cette disjonction à l'égard de la conscience n'est pas une disjonction à l'égard de toute conscience »[3]. Le grand travail de l'interprétation en lequel la subjectivité privée – celle de l'analyste aussi bien que de l'analysant – se dépasse aboutit à une conscience de vérité, ou plutôt il est le fait de cette conscience qui coïncide avec le champ herméneutique en tant qu'il s'autoconstitue, dans ce travail et par lui, comme le nouveau foyer d'intelligibilité où s'élaborent les règles qui conduisent l'interprétation, d'où s'aperçoit le sens véritable.

Or c'est dans ce champ herméneutique et par lui qu'est construit le réseau des processus psychiques que met à nu l'interprétation. La réalité freudienne de la topique reste ainsi subordonnée à une conscience dona-

1. *Ibid.*, p. 417.
2. *Ibid.*, p. 410.
3. *Ibid.*, p. 418.

trice de sens, à la conscience scientifique de la vérité, elle est relative à cette conscience herméneutique universelle : « Cette réalité n'existe que comme réalité diagnostiquée. »[1] C'est par là que toute l'entreprise freudienne s'accomplissant comme archéologie du sujet humain peut apparaître cependant comme une « extraordinaire discipline de la réflexion », pour autant qu'elle est intérieure à celle-ci et se confond finalement avec son propre mouvement, en sorte que la conscience – la conscience immédiate du sens apparent – n'est perdue que pour que la réflexion – la saisie apodictique de la vérité scientifique – soit sauvée.

À cette pensée rigoureuse capable de ressaisir psychanalyse et phénoménologie pour en faire les moments correspondants et complémentaires d'un même procès grandiose de la réflexion, nous poserons une question double : *Quelle phénoménologie s'accorde avec quelle psychanalyse ?* Et nous sommes déjà en possession de la réponse : c'est une phénoménologie de la conscience intentionnelle, de la conscience donatrice de sens, qui convient à une psychanalyse elle-même comprise comme un décryptage de significations. Ou, pour le dire de façon plus catégorique : *c'est à l'intérieur d'un même horizon philosophique, constitué par des présuppositions ontologiques communes, que phénoménologie et psychanalyse se laissent apercevoir comme le Même : comme une herméneutique.* Cet horizon est celui de la pensée classique qui, à travers ses formulations en apparence les plus différentes – celles de la phénoménologie husserlienne et de la psychanalyse freudienne par exemple –, est dominée par un concept identique de la conscience, c'est-à-dire de la phénoménalité. Il est d'autant plus essentiel de reconnaître clairement en quoi consiste un tel concept que c'est manifestement dans sa relation avec lui que le concept antithétique de l'inconscient se trouve à son tour délimité et compris.

Que le concept de conscience autour duquel s'organise toute la psychanalyse soit emprunté à la pensée classique, c'est ce que Freud déclare explicitement :

> « Il n'est pas besoin d'expliquer ici ce que nous appelons conscient et qui est la conscience même des philosophies et celle du grand public. »[2]

1. *Ibid.*, p. 422-423.
2. Abrégé de psychanalyse, *Gesammelte Werke*, XVII, p. 81.

Quel est ce concept de la conscience qui va de soi, que tout le monde comprend, qu'il n'est pas besoin d'expliquer ? Un autre texte le dit non moins explicitement :

> « Appelons donc "conscience" la représentation qui est présente à notre conscience et que nous percevons comme telle, et posons que c'est là le seul sens du terme "conscient". »[1]

La conscience est la représentation. Cette proposition signifie : le représenter, c'est-à-dire l'acte de poser devant est, en tant que tel, en tant qu'accomplissant cette position devant, ce qui pro-duit la conscience, c'est-à-dire la phénoménalité, laquelle consiste dans le fait d'être posé devant considéré en lui-même – de telle façon que rien ne devient conscient que pour autant qu'il est ainsi posé devant, re-présenté, qu'il entre lui-même dans la condition de la représentation.

Seulement cette présupposition phénoménologique de la métaphysique de la représentation est absolument générale, elle dirige en effet la pensée occidentale tout entière et notamment la phénoménologie husserlienne. Dire que la conscience est intentionnelle et, en une proposition qui vise expressément son essence, que toute conscience est consciente de quelque chose, c'est confier au surgissement originel de l'extériorité, à une transcendance primordiale, la manifestation de tout ce qui est, celle du sens notamment. Peu importe alors qu'on conçoive ce surgissement comme l'ob-jectivation d'un Sujet qui s'épuise en celle-ci ou comme l'éclosion d'une Nature qui l'éclaire, la phénoménalité consiste en tout cas dans l'ouverture d'un Dehors où devient visible tout objet possible, dans l'Ek-stase de l'Être. C'est pourquoi les pensées qui dénoncent sans relâche la métaphysique occidentale entendue comme cette métaphysique de la représentation demeurent soumise à son empire aussi longtemps que la phénoménalité de l'Être se confond pour elles avec cette Ek-stase dont nous parlons.

La connexion de la conscience et de l'inconscient sur le fond de cette conception extatique de la phénoménalité est facile à saisir, elle se ramène au constat de la finitude du lieu où se tient l'étant en tant qu'ob-jet, à la

1. *Métapsychologie, Gesammelte Werke*, VIII, p. 432.

finitude de l'ek-stase et de l'Être entendu à partir d'elle. C'est cette finitude qui préside à l'échange des thèmes entre la phénoménologie husserlienne et la psychanalyse freudienne, échange mis en évidence par la lecture de Ricœur et aboutissant à leur identification, ou du moins au parallélisme qui s'établit entre elles en tant que disciplines herméneutiques. C'est elle que désigne Ricœur quand il écrit : « Toute manière d'être consciente est pour la subjectivité une manière d'être inconsciente, comme toute manière d'apparaître est corrélative d'un non-apparaître, voire d'un disparaître, signifiés ensemble, co-signifiés dans la présomption de la chose même », quand il parle avec profondeur de « la signification plénière du modèle perceptif de l'inconscient pour la phénoménologie[1] – et, ajouterons-nous, pour la psychanalyse elle-même pour autant qu'elle reste soumise à ce modèle perceptif, c'est-à-dire aux présuppositions impensées d'une métaphysique de la représentation.

Mais le concept d'inconscient n'a-t-il d'autre fonction que de marquer cette finitude de la représentation et de l'ek-stase où celle-ci s'enracine dans la mesure où toute présence intuitive s'entoure inévitablement d'un horizon obscur de potentialités vides ? Ne signifierait-il pas plutôt chez Freud – fût-ce de façon inconsciente – *une mise en question radicale de la métaphysique de la représentation et ainsi du mode de phénoménalité qui trouve son modèle dans la perception ?* Que la psychanalyse soit restée largement tributaire de la pensée classique, cela doit-il nous faire oublier que son origine historique véritable se trouve chez « le grand philosophe Schopenhauer dont la Volonté inconsciente, déclare Freud, équivaut aux instincts psychiques de la psychanalyse »[2]. Volonté qui constitue le fond de notre être et se définit précisément par l'exclusion hors d'elle de toute représentation possible ? Ce n'est donc pas celle-ci, fût-ce sous la forme d'un « représentant » de la pulsion, qui constitue le Fond de la Psyché mais l'être-hors-représentation auquel appartiennent toutes ces formes fondamentales de notre expérience qu'on appelle Volonté, pulsion ou désir et qui, pour ne se lever jamais devant notre regard, dans un monde, n'en sont pas moins vécues par nous, dans la Nuit abyssale de notre subjecti-

1. *Op. cit.*, p. 376. *De l'interprétation. Essai sur Freud.*
2. *Une difficulté de la psychanalyse, Gesammelte Werke,* XII, p. 12.

vité primitive, comme ce que nous sommes ? N'est-il pas remarquable que cette dimension archaïque de l'existence, de ce Fond qui est à la fois celui de l'Être et de notre être propre, soit désignée par Freud comme l'inconscient et, dans le même temps, comme Énergie et comme Force ?

Si l'on se reporte en effet à la *Note sur l'inconscient* de 1912, on voit s'y produire un tournant singulier de la problématique. La « justification » de l'inconscient par la latence de la plus grande partie des contenus psychiques, c'est-à-dire des représentations virtuelles comme par exemple les souvenirs auxquels nous ne pensons plus, cède la place à une prise en compte de la force et de l'efficience de pensées inconscientes, force et efficience qu'elles doivent, semble-t-il, à leur inconscience même. Comme si l'action n'était concevable que dans la Nuit de cette subjectivité d'avant le monde, là où toute puissance, toute force entre en possession de soi immédiatement, sans que se creuse entre elle et elle le moindre écart, une Différence à la faveur de laquelle il lui serait possible de se représenter elle-même, de se contempler et de se voir – mais non plus d'agir, pour autant que, séparée de soi par la distance de cette première objectivité, il lui serait désormais interdit de se rejoindre, de s'emparer de son propre pouvoir et de le déployer.

Ainsi l'émergence d'un « inconscient efficient »[1], c'est-à-dire de l'action comme trouvant son site et sa possibilité dans l'immanence radicale d'une subjectivité archaïque, déporte-t-elle la pensée de Freud hors du champ ouvert et tracé par une métaphysique du sens. C'est la compétence d'une herméneutique soumise aux présuppositions de la pensée occidentale qui est en question. Si la force, si l'Énergie qui constituent le Fond de la Psyché trouvent la possibilité principielle de leur être, c'est-à-dire la possibilité pour elles d'agir hors de la représentation, le problème est-il vraiment de ramener malgré tout un tel être à celui de cette représentation, de l'inscrire envers et contre tout dans le champ herméneutique ? La cure psychanalytique n'a-t-elle pas montré que l'interprétation, c'est-à-dire la déclinaison des sens, se subordonne de façon décisive au travail des forces et ainsi à ce que sont celles-ci en elles-mêmes, avant toute interprétation ? N'est-ce point alors cet être de

1. *Gesammelte Werke*, VIII, p. 435.

la force qui doit être pensé en son propre ? Son statut hors représentation signifie-t-il la négation de toute phénoménalité – ou bien de celle-là seulement qui brille sur le phénomène grec et que la philosophie moderne recueille dans la représentation.

Au fond de l'inconscient psychique il n'y a pas seulement les représentations inconscientes (lesquelles d'ailleurs n'existent pas – n'existent que comme l'illusion d'une métaphysique qui ne conçoit pas l'être autrement que comme l'être-représenté, et qui le réalise sous cette forme là même où la phénoménalité qu'il est chargé de promouvoir s'est évanouie), il y a l'affect. Or, selon l'affirmation décisive de Freud, l'affect n'est jamais inconscient. « Il est de l'essence d'un sentiment d'être perçu, donc d'être connu de la conscience. »[1] Que le fond de l'inconscient psychique ne soit jamais inconscient et ne soit dit tel que pour autant qu'il rejette de soi insurmontablement la visibilité du monde, voilà qui plaçait phénoménologie et psychanalyse devant une même tâche essentielle : non plus celle de rendre ce fond de notre être à une lumière qu'il exclut par principe, mais de penser pour elle-même la dimension archaïque où la phénoménalité se phénoménalise originellement comme affectivité. Mise à l'épreuve de la psychanalyse par la phénoménologie : l'inciter à comprendre autrement que de façon purement négative, par le simple rejet de la *Bewußtheit,* le statut de ces couches les plus profondes du psychisme qui déterminent notre vie entière, qui sont la vie. Mise à l'épreuve de la phénoménologie par la psychanalyse : lui imposer au fond le même programme, requérir d'elle une définition rigoureuse de la dimension archaïque de la Psyché, de son essence comme irréductible à celle de l'étant naturel, à un « inconscient » identique à celui des choses, des processus biochimiques des neurones par exemple.

Le problème n'est dons pas de proposer une interprétation d'ailleurs purement hypothétique[2] de la manière dont des procès matériels se représentent dans la Psyché mais, à l'intérieur de celle-ci, à l'intérieur de la phénoménalité elle-même, de tracer la ligne de démarcation qui sépare, non

1. *Metapsychologie, Gesammelte Werke,* x, p. 276.
2. Ricœur en convient : « Cette fonction de *Repräsentanz* est certainement un postulat ; Freud n'en donne aucune preuve... » (*De l'interprétation. Essai sur Freud, op. cit.,* p. 139).

pas les systèmes conscient et inconscient naïvement réalisés par la topique, mais deux modes hétérogènes et originellement conjoints selon lesquels se phénoménalise originellement la phénoménalité : dans l'Ek-stase d'un monde, dans la chair impressionnelle de l'affect. Hétérogènes, car le second exclut de soi le Dimensional extatique en lequel s'accomplit le premier. Originellement conjoints, parce que le regard qui se meut dans l'Ek-stase et l'Ek-stase elle-même s'auto-affectent, en sorte que rien ne parvient dans la lumière du visible qui ne soit déjà parvenu en soi dans l'étreinte invisible de son propre pathos.

Parce que ces deux modes sont hétérogènes, on n'a jamais à tenter l'impossible saut du premier dans le second. La prise de conscience de l'inconscient est un processus qui se déroule à l'intérieur du champ de la représentation exclusivement, il est le mouvement même de celle-ci, le passage à l'actualité de ce qui autrement demeure virtuel, c'est-à-dire n'est pas encore formé par l'acte de conscience qui le donnera à voir, qui se le représentera. Parce que ces deux modes sont originellement conjoints, l'actualisation de la représentation ou au contraire l'interdit jeté sur elle présupposent également l'auto-affection du procès de cette venue dans la lumière de l'ek-stase, *l'affect qui produit ou qui refoule la représentation.* Voilà pourquoi le destin des représentations est soumis au destin des affects, pourquoi dans la cure l'abréaction et la répétition dans le transfert sont la condition de la prise de conscience – laquelle d'ailleurs n'est jamais, contrairement à l'illusion de la philosophie classique et de l'herméneutique, la fin pour laquelle la modification affective et pulsionnelle ne serait qu'un moyen, comme si le but n'était pas la vie elle-même, son bien-être ou son bonheur mais, une fois de plus, la prise de conscience, la connaissance intentionnelle d'un sens objectif et, de cette façon, « vrai ».

Voilà pourquoi aussi il est fallacieux de juxtaposer sur un même plan au fond de la Psyché, sous le même titre de « représentant » psychique de la pulsion, représentations inconscientes et affects, parce que affectivité et représentation ne se situent précisément pas sur le même plan, la première étant le naturant et la seconde le naturé. Parce que la désignation même de l'affect comme « représentant » falsifie son être propre, illustre déjà la tentative d'une métaphysique de la représentation pour reprendre en elle et ramener à sa structure ce qui lui échappe par principe. L'affect

d'ailleurs n'est pas un équivalent de la pulsion, son double psychique en quelque sorte. La tâche d'une phénoménologie radicale, celle qui peut seule fournir à la psychanalyse une philosophie[1], c'est bien plutôt de penser leur identité. La connexion interne de la Force et de l'Affectivité ne tient pas seulement au fait que, comme auto-affection de la première, l'Affectivité forme proprement l'essence de toute force. Parce que, dans son auto-affection, l'affect est radicalement passif à l'égard de soi et ainsi est chargé de son être propre jusqu'à l'insupportable de cette charge, il aspire à s'en décharger, il est le mouvement même de la pulsion, laquelle désigne justement chez Freud l'excitation endogène qui ne cesse jamais, en d'autres termes, l'auto-affection en tant que constitutive de l'essence de la subjectivité absolue et de la vie.

La lecture herméneutique de la psychanalyse n'a pas eu seulement l'immense mérite d'élucider de façon systématique le domaine du sens, entendu comme sens intentionnel. En suscitant l'affrontement d'abord, le concours ensuite de la phénoménologie et de la psychanalyse, elle a soulevé de nombreux problèmes souvent décisifs et nous oblige à prendre une conscience plus aiguë des présupposés qui ont jusqu'à présent guidé les démarches des grandes pensées de notre temps dans un domaine où se décide l'intelligence de ce qui fait l'humanité de l'homme. En nous invitant ainsi à réfléchir sur ces présupposés souvent identiques et éventuellement à les mettre en question, elle a ouvert à la recherche des horizons nouveaux.

1. Cf. François Roustang, « Une philosophie pour la psychanalyse ? », in *Critique*, n° 463, décembre 1985, p. 1172-1189.



Table des matières



DU MÊME AUTEUR

L'Essence de la manifestation
PUF, coll. « Épiméthée », 1963, et rééd. 1990

Philosophie et phénoménologie du corps
PUF, coll. « Épiméthée », 1965, et rééd. 1987

Marx
I. Une philosophie de la réalité
II. Une philosophie de l'économie
Gallimard, 1976, et coll. « Tel », 1991

L'Amour les yeux fermés
Prix Renaudot
Gallimard, 1976, et coll. « Folio », 1982

Le Fils du roi
Gallimard, 1981

Généalogie de la psychanalyse
Le commencement perdu
PUF, coll. « Épiméthée », 1985

La Barbarie
Grasset, 1987, et coll. « Biblio Essais », 1988
PUF, coll. « Quadrige », 2001

Voir l'invisible - sur Kandinsky
Bourin-Julliard, 1988
PUF, coll. « Quadrige », 2003
(éd. augmentée)

Phénoménologie matérielle
PUF, 1990

Du communisme au capitalisme :
théorie d'une catastrophe
Odile Jacob, 1990

Le Cadavre indiscret
Albin Michel, 1996

C'est moi la Vérité
Pour une philosophie du christianisme
Éditions du Seuil, 1996

Incarnation
Une philosophie de la chair
Éditions du Seuil, 2000

Paroles du Christ
Éditions du Seuil, 2002

Le bonheur de Spinoza
PUF, coll. « Épiméthée », 2003

Phénoménologie de la vie
t. I : De la phénoménologie
PUF, coll. « Épiméthée », 2003

ÉPIMÉTHÉE

ESSAIS PHILOSOPHIQUES

Collection fondée par Jean Hyppolite
et dirigée par Jean-Luc Marion

Allemann B., *Hölderlin et Heidegger*
(2e éd. rev. et corrigée) Trad. par F. FÉDIER
Alquié F., *Le rationalisme de Spinoza* (3e éd.)
— *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* (6e éd.)
Bardout J.-C., *Malebranche et la métaphysique*
— *Sur la science divine*
Beaufret J., *Entretiens* (2e éd.)
Publiés par F. de TOWARNICKI
Benoist J., *Kant et les limites de la synthèse*
— *Phénoménologie, sémantique, ontologie*
— *Intentionnalité et langage dans les* Recherches logiques *de Husserl*
— *Représentations sans objet. Aux origines de la phénoménologie et de la philosophie analytique*
Bernet R., *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*
Beyssade J.-M., *Descartes au fil de l'ordre*
Boulnois O., *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot*
Brague R., *Du temps chez Platon et Aristote. Quatre études* (réédition Quadrige)
— *Aristote et la question du monde* (2e éd.)
Bruaire G., *L'être et l'esprit*
Brunschwig J., *Études sur les philosophies hellénistiques. Épicurisme, stoïcisme, scepticisme*
Carraud V., *Pascal et la philosophie*
— *Causa sive ratio, la raison de la cause de Suárez à Leibniz*

Chrétien J.-L., *L'arche de la parole* (2e éd.)
— *Saint Augustin et les actes de parole*
Courtine J.-F., *Suárez et le système de la métaphysique*
— *Les catégories de l'être. Études de philosophie ancienne et médiévale*
Davidson D., *Actions et événements*
Trad. par Pascal ENGEL
Deleuze G., *Empirisme et subjectivité* (6e éd.)
— *Différence et répétition* (10e éd.)
Delhomme J., *La pensée interrogative* (épuisé)
Derrida J., *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*
D'Hondt J., *Hegel, philosophie de l'histoire vivante* (2e éd.)
Dufrenne M., *Phénoménologie de l'expérience esthétique.* Tomes I et II (3e éd.)
Fédier F., *Interprétations*
Ferreyrolles G., *Pascal et la raison du politique*
Fichant M., *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*
Franck D., *Nietzsche et l'ombre de Dieu*
— *Dramatique des phénomènes*
Frankfurt H., *Démons, rêveurs et fous. La défense de la raison dans les* Méditations *de Descartes*
Trad. par S.-M. LUQUET
Garber D., *La physique métaphysique de Descartes*
Greisch J., *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de* Sein und Zeit (2e éd.)
Grondin J., *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*
— *L'universalité de l'herméneutique*
Henry M., *Généalogie de la psychanalyse*
— *Philosophie et phénoménologie du corps* (5e éd.)
— *L'essence de la manifestation* (2e éd. en 1 vol.)
— *Phénoménologie matérielle*
Housset E., *Personne et sujet selon Husserl*
Imbert C., *Phénoménologies et langues formulaires*
Janicaud D. et Mattéi J.-F., *La métaphysique à la limite. Cinq études sur Heidegger*

Lacoste J.-Y., *Expérience et Absolu*

— *Le monde et l'absence d'œuvre et autres études*

Laporte J., *Le rationalisme de Descartes* (4ᵉ éd.)

Laruelle F., *Principes de la non-philosophie*

Longuenesse B., *Kant et le pouvoir de juger*

Marion J.-L., *Sur le prisme métaphysique de Descartes*

— *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*

— *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (2ᵉ éd.)

— *Études sur Levinas et la phénoménologie* (sous la dir.)

Martineau E., *La provenance des espèces. Cinq méditations sur la libération de la liberté*

Mattéi J.-F., *L'Étranger et le Simulacre. Essai sur la fondation de l'ontologie platonicienne*

— *De Heidegger à Hölderlin : le quadriparti*

Montavont A., *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*

Moreau P.-F., *Spinoza. L'expérience et l'éternité*

Paqué R., *Le statut parisien des Nominalistes*
Trad. par E. MARTINEAU

Philonenko A., *Le transcendantal et la pensée moderne*

Renault L., *Descartes ou la félicité volontaire*

Renaut A., *Le système du droit.*

— *Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*

Robinet A., *Leibniz, principes de la nature et de la grâce* (5ᵉ éd.)

Rodis-Lewis G., *L'anthropologie cartésienne*

Rolland J., *Parcours de l'autrement*

Romano C., *L'événement et le monde* (2ᵉ éd.)

— *L'événement et le temps*

— *Il y a. Essais de phénoménologie*

Rouilhan P. de, *Russell et le cercle des paradoxes*

Schmitt Ch.-B., *Aristote et la Renaissance*
Préface et trad. par L. GIARD

Serres M., *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques* (4ᵉ éd. en 1 vol.)

Strauss L., *Maïmonide*
Essais recueillis et traduits par R. BRAGUE
Tilliette X., *L'Absolu et la philosophie. Essais sur Schelling*
Vuillemin J., *Mathématiques et métaphysique chez Descartes* (2e éd.)
— *La philosophie de l'algèbre* (2e éd.)
Worms F., *Annales bergsoniennes, I. Bergson dans le siècle*
Aristote politique. Études sur la Politique *d'Aristote*
Sous la dir. de P. AUBENQUE, publiées par A. TORDESILLAS (épuisé)
Phénoménologie et métaphysique
Sous la dir. de J.-L. MARION et G. PLANTY-BONJOUR

Imprimé en France
par Vendôme Impressions
Groupe Landais
73, avenue Ronsard, 41100 Vendôme
Novembre 2003 — N° 50 675